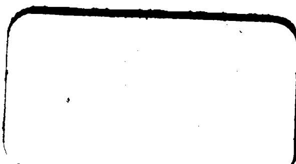




Leipziger Philosophen.

Portraits und Studien

aus dem

wissenschaftlichen Leben der Gegenwart.

Mit einer historischen Einleitung:

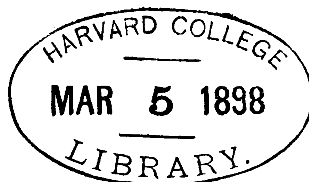
Die Philosophie an der Leipziger Universität vom 15.—19. Jahrhundert

von

Dr. Moritz Brasch.



Leipzig.
Verlag von Adolf Weigel.
1894.


HARVARD COLLEGE
MAR 5 1898
LIBRARY.

Vorwort.

Die nachfolgenden Essays, welche überwiegend philosophischen Inhalts sind, behandeln eine Anzahl früherer und jetziger Lehrer der Leipziger Universität und dürften in ihrer Gesamtheit einen, wie ich hoffe, beachtenswerten Beitrag zur inneren Geschichte dieser Hochschule in unserem Jahrhundert bilden. Um diese rein historische Wirkung in noch höherem Masse zu erreichen, fügte ich dieser Sammlung eine Einleitung hinzu, in welcher ich eine gedrängte Skizze der bekanntesten Vertreter der Philosophie an der Leipziger Universität seit ihrer Begründung zu geben versuchte. Dass die persönliche Veranlassung (Nekrologe, Jubiläen, Geburtstage), welche diese Studien hervorgerufen hat, mich nicht bloss in einen apologetischen Ton verfallen liess, sondern dass auch das kritische Moment zu seinem Rechte gelangt ist, werden hoffentlich unparteiische Beurteiler anerkennen. In dieser Erwartung übergebe ich diese Studien-Sammlung „Leipziger Philosophen“ hiermit der Öffentlichkeit.

Leipzig im November 1893.

Dr. **Moritz Brasch.**

Inhalt.

Einleitung.

Die Philosophie an der Leipziger Universität vom 15. bis 19. Jahrhundert.

Der wissenschaftliche Charakter des 15. Jahrhunderts, um dessen Anfang die Gründung der Leipziger Universität (1409) fällt, wird im Allgemeinen durch den bereits beginnenden Niedergang der Scholastik bezeichnet. Noch ist einer der grössern scholastischen Lehrer in Gabriel Biel (Professor der Philosophie in Tübingen) erstanden. Aber schon eröffnet Nicolaus von Cusa durch seine mathematischen, mechanischen und astronomischen Forschungen die Reihe jener Gegner der Scholastik, welche im 16. Jahrhundert den Umschwung des philosophischen Geistes und dessen Emanzipation von der Autorität der Kirche anbahnten: Männer wie Cordanus, Telesius, Patricius und Petrus Ramus. Erst das 17. Jahrhundert sieht die eigentlichen grossen philosophischen Denker, welche der Neuzeit ihren Geist und ihren wissenschaftlichen Charakter verleihen.

Was nun insbesondere die Stellung der Philosophie an der Leipziger Universität betrifft, so muss man allerdings die Periode von ihrer Begründung bis zur Annahme der Reformation seitens der Universität (1409—1539) von der nachreformatorischen Zeit unterscheiden. Nicht etwa dass in dem ersten Jahrhundert nach der Reformation die Stellung der Philosophie zur Theologie eine viel freiere geworden wäre. Es ist wahr: die Sentenzen des Petrus Lombardus und die „Summa" des Thomas von Aquino verloren nach der Reformation ihre bisherige Autorität. Aber sieht man sich eins der Lehrbücher an, nach welchen später Dialectik, Ethik u. s. w. vorgetragen wurde, so kann man über die „wissenschaftliche" Qualität derselben keine allzu hohe Meinung haben. Vielmehr blieb die Gebundenheit und Abhängigkeit der erstern von der letztern so

ziemlich dieselbe, wie überhaupt der überwiegende Einfluss der Theologie auf die Philosophie von Anfang an bis in die spätere Zeit sich an der Leipziger Hochschule fortgeerbt hat. Es ist vielleicht charakteristisch, dass die Leipziger Universität — bekanntlich eine Zweigstiftung der Prager Hochschule und in Veranlassung einer in Folge der Hussitischen Wirren entstandenen Secession von Magistern und Studenten von Prag nach Leipzig hervorgegangen, ihre Begründung der Initiative zweier ziemlich untergeordneter schlesischen Magister, den Theologen Otto von Münsterberg und Johann Hoffmann, spätern Bischof von Merseburg, verdankt*).

Im Uebrigen waren die Professuren der philosophischen Fakultät an der Leipziger Hochschule früher veränderlich und wechselnd („lectiones volventes"). Dieser Wechsel fand halbjährlich statt, wie ja auch die Rektors- und Decanatswahl früher hier halbjährlich erfolgte. Ueber diesen eigentümlichen Wechsel in den Vorlesungen bemerkt ein Chronist, der in seinem Bericht mancherlei Sonderbarkeiten dieser Hochschule mit satirischem Lichte beleuchtet:**) „Dem einen wurde ein Stück aus der Metaphysik, dem andern aus der Physik, jenem aus der Ethik, diesem in der Rhetorik, dem fünften in Arte veteri, dem sechsten in Arte oder Logica nova, dem siebenten aus der Poesie; dem in der Grammatik; dem in arte epistolandi, dem zehnten in der Mathematik, dem elften in der Musik gegeben und zugleich befohlen, die ihm übertragene Materie in einem halben Jahre zu endigen."

An diesen merkwürdigen Verhältnissen der philosophischen Fakultät partizipiert natürlich auch die eigentliche Philosophie, welche als in sich abgeschlossene, unabhängige Wissenschaft kaum schon damals existirte. Nach der Reformation jedoch trat auch in diesen Verhältnissen eine neue Wendung ein. Kurfürst Moritz, der als der zweite Gründer der Universität bezeichnet wird, hat ihr nicht nur durch reichliche Schenkungen (wie des Paulinerklosters mit der Kirche, der Bibliothek und vielen Gebäuden und den fünf Dörfern

*) Vgl. Martin Hankes wesentlich panegyrisch gehaltene Biographie, Vita Jo. Otton. Münsterbergensis in seinem Buche: „De Silesiis indigenis eruditis" (1709).

**) „Leipzig und seine Universität vor hundert Jahren" (1879).

Zuckelhausen, Zweenfurth, Kleinposna, Wolfshayn und Holzhausen) eine sichere Grundlage gegeben, sondern die Universitätsverfassung selbst in vielfacher Beziehung verbessert. Auch nach Moritz' Tode (der an einer in der Schlacht bei Siewershausen erhaltenen Verwundung am 11. Juli 1553 gestorben ist) war es sein Bruder August, der ihm in der Regierung und Sächsischen Kurwürde folgte und der für Verbesserung der Institutionen der Landesuniversität sorgte. Unter Andern hob er die Unsicherheit in den einzelnen Lehrstühlen auf und setzte im Jahre 1557 eine bestimmte Anzahl für die einzelnen Lehrgegenstände nicht wechselnder, sondern fester Professuren und zwar 12 fest. Diese waren: 1) Professio organi Aristotelici; 2) Pr. utriusque linguae et Ethicae; 3) Pr. physicae Aristotelicae; 4) Pr. Mathematum; 5) Pr. Fabii Quintiliani; 6) Pr. Virgilii et Terentii; 7) Pr. Dialectices; 8) Pr. Rhetorices, 9) Pr. Libelli de anima; 10) Pr. Elementor. mathem.; 11) Pr. Grammatices latinae; 12) Pr. Grammatices graecae. Doch wurde schon im folgenden Jahre, 1558, die Aenderung getroffen, dass die Professio Quintiliani dem Rhetoriker und die Professio de anima dem Physiker mit übertragen wurde, so dass die philosophische Fakultät nur 10 feste Lehrstühle behielt.

Eine wesentliche Änderung trat in der Verfassung der philosophischen Fakultät noch in den letzten Regierungsjahren des Kurfürsten August und zwar 1580 ein, indem er verordnete, nicht nur dass die Professuren der griechischen und lateinischen Grammatik in eine einzige zusammengezogen würden, sondern auch, dass an Stelle jener oben genannten folgende neun Lehrstühle neu geschaffen werden sollten: 1) Grammat. graec. et latin.; 2) Dialecticae novae; 3) Partitionum oratoriarum Ciceron. et Quintil.; 4) utriusque linguae et Historiar.; 5) Comoed. Terent., Virgil. Hesiodini, Cyropaediae; 6) Mathematicae; 7) Organi Aristotelici; 8) Physices; 9) Ethic. et Politic. Aristotel. Auch in dem Universitätsstatut des Kurfürsten Johann Georg vom Jahre 1617 wurden diese neun Lehrstühle von neuem bestätigt. Freilich haben sich dann noch mancherlei Änderungen notwendig gemacht, wie z. B. die Trennung der Professur utriusque ling. von der Professur histor. u. s. w. — Doch giebt es auch im 17. Jahrhundert immer noch nicht eine eigentliche ordentliche Professur der Philosophie. Eine solche

wird erst 1725 erwähnt und der erste, der sie bekleidete, ist Friedrich Menz. Auch Christian Jöcher (geb. 1694 in Leipzig), der bekannte Verfasser des „Gelehrten-Lexikons“, bekleidete einige Zeit den philosophischen Lehrstuhl, vertauschte ihn aber dann mit dem der Geschichte. — Es liegt an der Art der wissenschaftlichen Entwickelung des 15., 16. und 17. Jahrhunderts, dass die antike Philosophie hauptsächlich damals Gegenstand des Studiums an den Universitäten war. Der Aufschwung des Humanismus und der griechisch-römischen Philologie brachte dies mit sich —; überdies gab es damals eine moderne Philosophie noch gar nicht, deren Anfänge im 17. Jahrhundert ja erst erstehen. Und so verhält es sich auch in Leipzig. Männer wie Joachim Camerarius, der Freund Melanchthons und des Kurfürsten Moritz von Sachsen, der im Verein mit dem um unsere Universität so hochverdienten Caspar Börner eine völlig neue Studienordnung an der Leipziger Universität einführt, ferner der gelehrte Philologe Richard Crocus, Peter Mosellanus, Jacob Ceratinus, Johannes Cellarius u. a. haben indirekt auf die Hebung des Studiums der Philosophie eingewirkt, indem aus der Blüte der Philologie zunächst auch die Kenntnis der antiken Philosophie erwuchs. So ist z. B. aus dem Lehrstuhle für Dialektik die Professur für theoretische Philosophie (Metaphysik) hervorgegangen und aus der professio organi Aristotelici ging die Professur für praktische Philosophie hervor. Dagegen hat der Lehrstuhl für Staatswissenschaften seinen Ursprung in dem professore ethico, welcher die Ethik des Aristoteles vortrug und erklärte; ähnlich wie das Lehramt der Physik an der Leipziger Universität aus der Professur de anima, d. h. aus dem Lehramt desjenigen hervorging, der diese Schrift des Aristoteles zu erklären hatte. — Über die wissenschaftlichen Zustände der Leipziger Universität nach der Reformation spricht sich Carl Gretschel*) folgendermassen aus: „Die Verbreitung der klassischen Litteratur hatte zwar die frühere Herrschaft der scholastischen Philosophie vernichtet, und Luther insbesondere die Lehre der alten Schule gänzlich verworfen; doch

*) „Die Universität Leipzig in der Vergangenheit und Gegenwart.“ (Dresden 1832.)

fanden auch hier in Leipzig die Ansichten des mildernden Melanchthon über den reinen Aristoteles, seine in dieser Beziehung geschriebenen Lehrbücher und seine Dialektik*) Eingang (Christian Thomasius' Annalen zu Osse's Testament p. 321 ff.). Bald aber, nach der Mitte des 16. Jahrhunderts, gingen in diese Lehrbücher die Subtilitäten der früheren Scholastik um so leichter über, da sie ein brauchbares Schild für jene streitsüchtigen Theologen wurden. Während die Geheimnisse der Cabbala, welche schon dem grossen Reuchlin zu schaffen gemacht hatten und die paracelsischen Theosophen den nachteiligsten Einfluss auf die Philosophie übten, wurden auch hier in der letzten Hälfte des 16 Jahrhunderts die Meinungen des Petrus Ramus bemerkbar, dessen Anhängern man fast noch eher den Abfall von Aristoteles, als den Verdacht des Calvinismus verzieh, weshalb die Universitätslehrer zu Leipzig dem Calvinismus und dem Petrus Ramus Feindschaft geloben mussten."

Der Ausgang des 16. und das 17. Jahrhundert sind die Epoche, in welcher die neuere Philosophie geboren ward und einen hohen Grad ihrer wissenschaftlichen Ausbildung erlangt hat. Alle Kulturländer Europas sind hieran beteiligt: Italien (Giordano Bruno), Frankreich (Cartesius, Malebranche), England (Bacon, Hobbes, Locke), Holland (Spinoza), Deutschland (Leibniz). Im Gebiete der exakten Naturforschung traten Männer wie Galilei, Newton, Huyghens, Kepler u. a. auf, um die wissenschaftliche Physik und Astronomie auf ihren unverrückbaren Grundlagen zu errichten. In den Staats- und Rechtswissenschaften sind es Hugo Grotius, Pufendorf u. a., welche eine neue von kirchlichen Vorstellungen freie Staats- und Rechtsanschauung begründen, auf der fortan das europäische Rechtsleben beruht. Auch die wissenschaftliche Altertumsforschung des 17. Jahrhunderts geht über jene ersten und grundlegenden Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts (Agricola, Reuchlin, Celtes u. a.) hinaus, indem sie nicht wie diese die griechisch-römische Kultur mit derjenigen ihrer Zeit identificieren, sondern beide genau scheiden und sich der historischen Differenz des Geistes der Geschichtsepochen schärfer bewusst werden. Auch hier regt sich bereits

*) De dialectica; de anima; epitome philosophia moralis u. s. w.

moderner wissenschaftlicher Geist, der dann im 18. und 19. Jahrhundert sich in dieser Richtung weiter fortbildete. —

Wir dürfen wohl mit Recht fragen: Welche Wirkungen dieses allseitigen geistigen Aufschwunges zeigen sich an der Universität Leipzig? Die Antwort ist keine sehr erfreuliche. — — — Und wenn wir dafür eine Erklärung suchen, so ist es allerdings der wissenschaftliche Niedergang der deutschen Universitäten im allgemeinen und Leipzigs im besonderen, wie er sich infolge des dreissigjährigen Krieges vollzog, für unsere Hochschule aber noch insbesondere die ausserordentliche Macht und der nachhaltige Einfluss, den die lutherischen Theologen in Leipzig nicht bloss auf ihre speciellen Fakultätsgenossen, sondern auch auf die ausserhalb ihres Gebietes stehenden Vertreter der Wissenschaften ausübten. Ein Beweis hierfür sind die Streitigkeiten, die sich infolge des Auftretens und der Wirksamkeit des Christian Thomasius in Leipzig abspielten, und welche zur Konsequenz die Gründung der Universität Halle hatten. Thomasius selbst hatte, da er mehr Jurist und Historiker war, keinen unmittelbaren Einfluss auf die Fortbildung der eigentlichen theoretischen Philosophie, obgleich seine auf Grotius und Pufendorf basierenden Schriften über Naturrecht und Ethik*) in diesen Gebieten epochemachend wirkten. Im übrigen liegt Thomasius' Hauptwirksamkeit auf dem Gebiete der allgemeinen Kultur und Aufklärung und gehört daher mehr in die Kulturgeschichte. Weit mehr in das eigentliche philosophische Gebiet gehört sein Vater, Jacob Thomasius (1622—84), Professor der Ethik und Dialektik an der Leipziger Universität und seit 1670 Rektor der Nicolaischule und seit 1676 der Thomasschule. Er war ein gelehrter, obwohl etwas unkritischer Kenner der Philosophie des Altertums und des Mittelalters. Auf diesen Gebieten bewegen sich auch seine historischen Schriften („Schediasma historicum" 1665; „Origines historicae philosophicae et ecclaesiasticae" von seinem Sohne Christian 1699 herausgegeben; „Exercitatio de Stoica mundi exustione" 1672; „De doctoribus scholasticis" 1676; ferner eine Reihe von historisch-philosophischen, von Christian Thomasius 1705

*) Fundamentum juris naturae et gentium ex sensu communi deducta (1705).

unter dem Titel „Erotemata metaphysica" herausgegebenen Abhandlungen. — Jacob Thomasius' grosser Schüler (an der Nicolaischule) war Gottfried Wilhelm Leibniz, (geb. 6. Juni 1646 zu Leipzig) der schon als Jüngling von 15 Jahren Vorlesungen an der Universität hörte. Dann besuchte er vor allem juristische Kollegien (als sein Fachstudium), hörte aber auch philologische, historische, naturwissenschaftliche und philosophische Vorlesungen. Schon hier war der künftige Polyhistor zu erkennen. Die Magisterwürde erwarb er sich zu Leipzig auf Grund der philosophischen Abhandlung „De principio individui", nachdem er vorher noch zu Jena unter dem berühmten Erhard Weigel (1625—99), der in eigenartig theosophisch-mystischer Weise Mathematik und Philosophie zu verbinden bemüht war*), mathematischen Studien obgelegen hatte. Im übrigen stellte sich Leibniz, gestützt auf den Satz des Nominalisten Petrus Aureolus, eines Franciscaners, der zu Paris („Doctor facundus") im 14. Jahrhundert lehrte, („omne individuum tota entitate individuatur"), in seiner Magisterdissertation der realistischen Schule des Thomas von Aquino entgegen.

Dass der junge Leibniz sehr viel von den Vorlesungen profitiert hatte, beweist die Schrift, die er im Alter von 20 Jahren herausgab: „De arte combinatoria" (1666), in welcher er nicht nur die Kunst des Raimund Lullus acceptiert, sondern auch den Weigel'schen Versuch wiederholt, das Dasein Gottes aus mathematischen Gründen zu beweisen. Bis hierher geht die Beziehung des Leibniz zur Universität seiner Vaterstadt. Denn nachdem sein Antrag, sich hier habilitieren zu dürfen, wegen seines allzu jugendlichen Alters zurückgewiesen worden war, ging er nach Altdorf, wo ihm eine Professur angeboten wurde, die er jedoch ablehnte. — Leibniz gab die akademische Laufbahn ganz auf und widmete sich, wie bekannt ist, der diplomatischen Karriere. Seine Beziehungen zu Leipzig hörten dann völlig auf.

---

*) Analysis Aristotelica ex Euclide restituta (1658); Universi corporis pansophici prodromus de gradibus humanae cognitionis (1672); Metaphysica pantologica (1673); Ethica Euclidea (1674); Comologica (1680); Philosophia mathematica (1693) u. s. w.

Mehr der Vollständigkeit halber, als wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung erwähne ich noch einen um diese Zeit lebenden Leipziger Magister, Christian Ludwig Crell, (geb. 1671 zu Neustadt im Coburgischen) der hier als Professor „Philosophiae practicae rationalis" seit 1701 fungierte und auch zugleich seit 1696 Rektor der Nikolaischule war. Er hat sich weniger als Schriftsteller wie durch seine Lehrthätigkeit ausgezeichnet. Übrigens findet sich sein Name vielfach als Verfasser kritischer Abhandlungen in den „Acta eruditorum."

Das achtzehnte Jahrhundert, als das Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus bekannt, zeigt auch an der Leipziger Universität einige namhafte Vertreter dieser Richtung. Die Leibniz-Wolffsche Philosophie ist wie auf allen deutschen Hochschulen, so auch hier allmählich die herrschende geworden. Der hervorragendste Vertreter derselben war in Leipzig der als Physiologe, Psychologe und Ästhetiker bekannte Ernst Platner. Derselbe wurde 11. Juli 1744 in Leipzig geboren, hatte Medizin und Philosophie studiert, wurde später (1780) ordentlicher Professor der Medizin und erhielt dann eine Professur der Philosophie an der Hochschule seiner Vaterstadt, welche er bis zu seinem am 27. Dezember 1818 erfolgten Tode inne hatte. Seine beiden Hauptwerke sind: „Anthropologie für Ärzte und Weltweise" (2 Bde. 1772—74) und „Philosophische Aphorismen" (2 Bde. 1776—82) —. Platner steht durchaus auf Leibniz'schem Boden; aber statt der „harmonia praestabilata" nimmt er zwischen Leib und Seele einen gegenseitigen physischen Einfluss an. Später mehr und mehr einem gewissen skeptischen Eklekticismus sich nähernd, huldigte er in der Ethik einer Glückseligkeitslehre, welche der vom Schöpfer gewollte Zweck des Weltalls sei. Für seine Vorlesungen gab er ein viel gebrauchtes „Lehrbuch der Logik und Metaphysik" (1795) heraus, worin er sich in schroffen Gegensatz gegen den damals aufblühenden Kriticismus Kants stellte —. Neben Platner lehrte hauptsächlich Geschichte der Philosophie der gleichalterige (geb. zu Dresden 1744) Karl Adolf Cäsar, der seit 1778 ordentlicher Professor war und 1810 starb. Cäsar war ein gelehrter Kenner der antiken Systeme, was aus dem Werke: „Denk-

würdigkeiten aus der philosophischen Welt" (6 Bde. 1785—88; Bd. I: „Einleitung in die Philosophie und ihre Geschichte") deutlich hervorgeht. Er übersetzte sehr viel aus dem Italienischen und Französischen und gab von 1787—93 „Philosophische Annalen" heraus, in denen er die philosophischen Bewegungen jener wichtigen Zeitepoche genau verfolgte.

Ein Philosoph von grösserer Bedeutung, von Scharfsinn und Selbständigkeit ist Christian August Crusius (geb. zu Launa bei Merseburg am 10. Januar 1715). Er hatte in Leipzig Theologie und Philosophie studiert und 1742 sich hier als Magister habilitiert. Im Jahre 1744 wurde er zum ordentlichen Professor ernannt. Schon seine Habilitationsschrift: „De usu et limitibus principii determinantis, vulge sufficientis", in welcher er den Satz des zureichenden Grundes bestreitet, zeigt ihn als einen Denker von starkem logischen Vermögen. Diese Arbeit war aber auch zugleich gegen die Leibniz-Wolffsche Doctrin gerichtet, gegen welche er sein ganzes Leben hindurch eine feindselige Stellung einnahm. Als positives Resultat der in der genannten Schrift angestellten logischen Untersuchung, die wesentlich eine Erörterung über die Kriterien der Wahrheit giebt, stellt Crusius den Satz auf: Was nicht als falsch zu denken ist, ist wahr; was gar nicht zu denken ist, ist falsch. Aus diesem Axiom folgert er drei oberste erkenntnistheoretische Prinzipien: 1) Nichts kann zugleich sein und nichtsein (Satz des Widerspruchs); 2) Was sich nicht ohne einander denken lässt, das kann auch nicht ohne einander sein (Satz des nicht zu Trennenden); 3) Was sich nicht mit und neben einander denken lässt, das kann auch nicht mit und neben einander sein (Satz des Nichtzuverbindenden). Crusius war kein sehr fruchtbarer Schriftsteller, aber als akademischer Lehrer übte er durch Scharfsinn und konsequentes Denken einen starken Einfluss auf seine Hörer aus. In seinen Hauptschriften umfasst er jedoch die wesentlichen Teile der Philosophie, so die Ethik in der „Anweisung vernünftig zu leben" (1744); die Metaphysik in dem „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten" (1745) und die Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie in der Schrift „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis" (1747). In der wertlosen und

weitläufigen „Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken“ (2 Bde. 1749) giebt er eine Darstellung der Physik, Chemie u. s. w. nach dem damaligen Stande dieser Wissenschaften. Hier polemisiert Crusius auch gegen Christian Wolffs in seiner „Cosmologia generalis“ dargelegte naturphilosophische Auffassungen, insbesondere gegen dessen mechanische Naturerklärung sowie gegen das Prinzip der Erhaltung der bewegenden Kräfte. Leibniz' Lehre von der prästabilirten Harmonie und seine Theodicée (die „beste aller Welten“) bekämpfte er nicht minder. Gegenüber der Ethik Christian Wolffs, der das Prinzip derselben in den Begriff der sittlichen Vollkommenheit und in die durch dieses Bewusstsein der Selbstvervollkommnung erzeugte Glückseligkeit setzte, betonte er den Willen Gottes, als das höchste Moralprinzip, wie er sich durch die biblische Offenbarung und durch die Offenbarung des menschlichen Gewissens kund thue. Überhaupt hat Crusius die Übereinstimmung der Vernunft und der christlichen Offenbarungslehre, d. h. der Philosophie und der Theologie, angestrebt. Trotz alledem spricht später Kant mit Achtung und Anerkennung von ihm. Crusius starb zu Leipzig als Professor der Theologie und Philosophie am 18. Oktober 1775.

Als Gegner der Wolffschen Schule und ihrer in Staats- und Kirchenfragen durchaus rationalistischen Richtung und bei der Konsequenz, mit welcher Crusius die lutherisch-orthodoxe Offenbarungslehre mit den Forderungen der Vernunft zu vereinbaren bemüht war, repräsentirt er um diese Zeit das konservative-kirchliche Element an der Leipziger Hochschule gegenüber den eigentlichen Wolffianern, wie z. B. der Dichter und Professor Gottsched (2. Februar 1700 — 12. Dezember 1766). Dieser um die deutsche Litteratur hochverdiente Mann bekleidete in Leipzig eine Professur der Logik, Metaphysik und — der Dichtkunst seit 1730 und hat sich im Gebiet der Philosophie, u. A. durch Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, z. B. von Bayles berühmten „Dictionaire historique et critique“ verdient gemacht. Er hat auch die Philosophie seines Lehrers und Freundes Christian Wolff, welcher zwölf Jahre vor ihm (9. April 1754) gestorben war, in dem später auch ins Französische übersetzten Werke „Erste Gründe“ der ge-

samten Weltweisheit (1733, 7. Aufl. 1777) popularisiert. Gottscheds Buch war der Anlass zu weitern Popularisierungen dieser Lehre z. B. seitens eines französischen Gelehrten in Berlin, des Professors Formay, der in seiner „Belle Wolffienne" ein Handbuch des Wissenwürdigsten aus allen Teilen der Wolffschen Philosophie — für Damen zusammenstellte. Diese Popularisierungsucht, die in Betreff der Lehre Wolffs damals um sich griff, ging freilich etwas zu weit, so dass man wohl begreift, dass der bekannte Deïst und rationalistische Theologe Johannes Christian Edelmann in einem Hefte seiner „Unschuldigen Wahrheiten" (1740) schreiben konnte: „Wer weiss nicht, dass die Wolffsche Philosophie gegenwärtig die à la mode-Philosophie ist, die schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt geworden, dass ich fast glauben sollte, es sei eine wirkliche Lykanthropie („Wolffsmenschheit") unter diesen schwachen Geschöpfen eingerissen. Denn wo an manchen Orten zwei oder drei versammelt sind, da ist der liebe Gott Wolff gewiss auch unter ihnen" —. Zu den speciellen Anhängern Wolffs an der Leipziger Universität zählte auch noch Professor Carl Günther Ludowici, dessen „Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie" (2 Bde. Lpz. 1737) eben so wie dessen „Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie" (3 Bde. Lpz. 1735, 2. Aufl. 1737) später vielfach als historische Quelle benutzt worden ist. Ludowici zählt in dem letztgenannten Werk nicht weniger als 107 schriftstellernde Wolffianer zu seiner Zeit.

Es war im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, als durch das Auftreten Immanuel Kants in dem philosophischen Gedankenkreise des Jahrhunderts eine völlige Umwälzung hervorgebracht wurde. An fast allen deutschen Universitäten trat nun ein Kampf zwischen der alten und neuen Weltanschauung ein und das Feldgeschrei beider Lager war: Hie Leibniz-Wolff — hie Immanuel Kant. Wiewohl das benachbarte Jena nächst Königsberg als die Hauptstädte des Kant-Cultus (Reinhold, Schiller, Hufeland) angesehen werden konnte, so hielt es doch Schütz, in Leipzig schwer, dem Kantischen Kriticismus hier Eingang zu verschaffen. Wie wir oben gesehen haben, waren mit Ausnahme des

Crusius die meisten Philosophie-Professoren hier Anhänger Wolffs und selbst Clodius, welcher sich in dieser Zeit mit Kants Schriften beschäftigt hatte, wurde zuletzt sein Gegner, angezogen durch die Glaubensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis. Christian August Heinrich Clodius war ein geborener Altenburger (geb. 1772), hatte seit 1787 in Leipzig studiert, habilitirte sich hier 1795 und wurde 1811 ordentlicher Professor der praktischen Philosophie. Aber schon vorher (1808) trat er in seinem „Grundriss der allgemeinen Religionslehre“ als Gegner Kants auf. Sein fünfbändiges Hauptwerk, in welchem er im Sinne der Glaubensphilosophie Jacobis seine ganze Welt- und Gottesanschauung entwickelte, war: „Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein (1818—22). Seine Metaphysik ist wesentlich Physikotheologie und seine Geschichtsphilosophie kommt im Ganzen auf eine Historikotheologie heraus. Er konstruirt sich die Geschichte der Menschheit im wesentlichen aus religionshistorischen Gesichtspunkten. Auf dieser Grundlage errichtet er eine auch die Lehre vom Staat und von der Gesellschaft umfassende Ethik. Doch hat Clodius in Leipzig, ebenso wenig wie die andern Anhänger Jacobis (Neeb, Wizemann, Salat, Köppen, von Weiller u. A.) eine eigentliche Jacobische Schule in Leipzig begründen können. Ebensowenig vermochte er es verhindern, dass auch in Leipzig Kantianer auftraten und lehrten. Unter diesen nenne ich nur Friedrich Born, einen gebornen Leipziger (1743), der seit 1782 als Professor der Philosophie hier fungirte und dann 1802 seinen Lehrstuhl mit der Schlosspredigerstelle in Wesenheim bei Pirna vertauschte, wo er 1807 starb. Ausser einigen im Kantischen Sinne gehaltenen Abhandlungen: „Versuch über die ursprüngliche Grundlage des menschlichen Denkens“ (1791) und „Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre“ (1788) hat er sich besonders durch die lateinische Uebersetzung der drei Kantischen Kritiken („Kantii opera ad philosophiam criticam vertit F. G. Born, 4 Bde. 1796—98) bekannt gemacht. Born hat das Verdienst durch diese nicht leichte und sehr mühsame Übertragung den Kriticismus Kants in die katholischen Priesterseminare und Mönchsklöster eingeführt zu haben. Ein Jahr nach Borns Tode (1808) starb in Leipzig ein anderer Kantianer, Johann Christian Zwanziger, der es allerdings nur

bis zum Privatdocenten hier hat bringen können, da der allmächtige Platner, der, wie wir oben gesehen haben, ein eifriger Gegner Kants war, seine Beförderung zu verhindern wusste. Hatte Zwanziger doch den stark selbstbewussten Mann durch sein Rundschreiben: „Zweifel wider einige Philosophische Aphorismen des Herrn Doktor Platner gar sehr gereizt. Ausser einer historisch wertvollen Schrift „Theorie der Stoiker und Akademiker von Perception und Probabilismus" schrieb Zwanziger Kommentare zu Kants „Kritik der reinen Vernunft" (1792) und zu dessen „Krit. der praktischen Vernunft" (1794). Auch liess ihn der Ruhm seines Freundes Born als philosophischer Latinist nicht schlafen, bis auch er Kants „Metaphysik der Sitten" („Imanuelis Kantii constitutio metaphysicae morum" 1796) ins Lateinische übersetzt hatte.

Noch muss ich zweier Lehrer der Philosophie an der Leipziger Universität erwähnen, welche auch noch auf anderem als akademischem Gebiete Verdienste sich erworben haben. Es ist dieses zunächst der Fabeldichter Christian Fürchtegott Gellert (1715—69), der, ursprünglich Theologe und in seiner akademischen Laufbahn von Gottsched sehr gefördert (hatte ja auch Gellert an dessen Übersetzung des Bayleschen „Dictionaire" mitgearbeitet), seit 1745 als Docent und seit 1751 als ausserordentlicher Professor der Philosophie hier fungierte. Ausser über Moralphilosophie las er auch über Dichtung und Beredsamkeit. Seine ethischen und ästhetischen Vorlesungen waren weniger philosophisch tief, als vielmehr nach der praktischen und anwendbaren Seite hin gerichtet —. Wie Gellert, so war auch sein Nachfolger im Lehrstuhl der Philosophie, der aus Breslau nach Leipzig 1769 herberufene Christian Garve (geb. 7. Januar 1742 — gest. 1. Dezember 1798) ein Anhänger der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Indess war Garves Einfluss in philosophischer Beziehung weit grösser als der Gellerts. Er war einer der besten philosophischen Stilisten des 18. Jahrhunderts, ja man kann, wenn man die Klarheit, Prägnanz und Schönheit seiner Schreibweise in Betracht zieht, ihn als einen der Bildner unserer klassischen Prosa — neben Lessing, Mendelssohn, Winckelmann, Thomas Abbt u. A. bezeichnen. Zu diesem nationallitterarischen Verdienste, welches er mit den eben ge-

nannten Männern teilt, kommen seine philosophischen Verdienste, die er als Ethiker und Ästhetiker hat. Seine hierher gehörigen Schriften, welche er meist in stilistisch vollendeter Essayform abgefasst hatte, sind: „Über die Verbindung der Moral mit der Politik" (1788); „Über Gesellschaft und Einsamkeit" (2 Bde., 1797—1800); „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben" (5 Bde., 1792—1802). Auch sein berühmtes Werk: „Fragmente zur Schilderung des Geistes, Charakters und der Regierung Friedrich II" (2 Bde. 1798) kann sich, was die psychologische Feinheit und Schärfe der Charakteristik und die Kunst der Darstellung betrifft, mit den biographischen Essays Macaulays messen. Sehr verdienstlich sind Garves zahlreiche Übersetzungen aus der antiken wie modernen philosophischen Litteratur. Diese Übertragungen lesen sich noch heute wie die beste deutsche Originalprosa. Es sind im Wesentlichen folgende: Die Uebersetzungen der Aristotelischen „Ethik" (nach dem Tode Garves von Fülleborn herausgegeben, 2 Bde., Breslau 1799—1802) und „Politik" (ebenfalls von Fülleborn edirt, 2 Bde., Breslau 1797—1800); Cicero's Schrift, De officiis (deutsch 4 Bde., 6. Aufl., 1819); Paley's-Principles of moral and political philosophy" (deutsch 2 Bde., Lpz. 1787); Adam Fergusons „Institutes of moral philosophy" deutsch 1772); Edmund Burkes berühmte Schrift: „A philosophical inquiry into the origin ot our ideas of the sublime and the beautiful" (deutsch 1773); Garve war auch der erste in Deutschland, der das für die Entwickelung der national-ökonomischen Wissenschaft epochemachende Werk von Adam Smith: „Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" ins Deutsche übertrug, (4 Bde., Breslau 1794—96). Obwohl Garve sonst eine ruhige, wenig zur Polemik geneigte Natur war, so konnte er doch nicht umhin, gegen den damals aufstrebenden Kantischen Kriticismus verschiedentlich aufzutreten, so z. B. in einer scharfen Beurteilung der „Kritik der reinen Vernunft" in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" vom J. 1782, die Kant irrtümlich für eine Arbeit des Professor Feder hielt und diesem dann in dem Vorwort zu den „Prolegommena zu jeder künftigen Metaphysik" eine gehörige Replik zukommen liess. Die Kritik der praktischen Vernunft Kants griff

Garve an in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Aristotelischen Ethik und zwar in der ausführlich gehaltenen „Abhandlung über die Prinzipien der Sittenlehre.“ Garve hatte die Professur in Leipzig nur 3 Jahre (1769–72) inne. Andauernde Kränklichkeit veranlasste ihn, nach Breslau wieder zurückzukehren, wo er am 1. Dez. 1798 starb. Seinen wissenschaftlichen Briefwechsel, insbesondere mit Weisse und Zollikofer haben Manso und Schneider (2 Bde, Breslau 1803—4) herausgegeben. Garve war als Gelehrter wie als Schriftsteller eine interessante und bedeutsame Persönlichkeit. Kein Stubengelehrter im Sinne jener Zeit, aber doch ein Mann von ausgebreiteten und gründlichen Kenntnissen, hatte er mehr die Art und Haltung eines Weltmannes, mit allseitiger Empfänglichkeit und Verständnis für die Probleme der Wissenschaft, wie für die Fragen des praktischen Lebens.

Ein Kantianer von hervorragendem Namen, der mehrere Jahrzehnte hindurch an der Leipziger Universität eine weitreichende und einflussreiche Wirksamkeit ausübte, war Wilhelm Traugott Krug. Sein vielbewegter Lebensgang ist folgender: Krug wurde am 22. Juni 1770 zu Radis bei Gräfenhainichen in der preussischen Provinz Sachsen geboren, erhielt zu Schulpforta seine Gymnasialbildung und besuchte von 1788—94 die Universitäten Wittenberg, Jena und Göttingen, wo er mit grossem Eifer Theologie, Philologie und Philosophie studierte. In Wittenberg war neben Tittmann, Schröckh, Nitzsch, Ebert u. A. Reinhard derjenige, dem er sich hauptsächlich anschloss und mit dem ihn später noch innige Freundschaftsbande verknüpften. In Jena wurde er von Reinhold in die kantische Philosophie, von Schütz in die altklassische Litteratur, von Paulus und Griesbach in die biblische Exegese eingeführt. In Göttingen trieb er unter Heyne Archäologie und unter Eichhorn orientalische Philologie und Litteratur. Im Jahre 1794 habilitierte er sich in Wittenberg und veröffentlichte eine anonyme Schrift: „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion“ (Lpz. 1795). Seine Hoffnung, bald zu einer Professur zu gelangen, vereitelte sich, nachdem er als Verfasser dieser Schrift in welcher er die äussersten Konsequenzen des theologischen Rationalismus zog, bekannt geworden war. Das Aufsehen, welches diese Arbeit erregte,

erinnerte an die zwei Jahre vorher erschienene anonyme Schrift Fichte's „Kritik aller Offenbarung," welche erst für ein Werk Kants gehalten wurde. Die folgenden Jahre war unser junger Privatdocent sehr produktiv. Aus dieser Zeit stammen folgende Werke: „Versuch einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften" (1796). „Versuch einer systematischen Encyklopädie der schönen Künste" (1802). „Ueber das Verhältnis der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Kultur des Menschen" (1796). „Aphorismen zur Philosophie des Rechts." (Bd. I., 1800); „Vier Briefe über die Wissenschaftslehre." (1800). „Briefe über den neuesten Idealismus" (1801); „Entwurf eines neuen Organons der Philosophie" (1801). Diese Werke, teils apologetischer Tendenz im Sinne des Kantschen Kriticismus, teils voll Polemik gegen Fichte und Schelling, verfehlten nicht, den Wittenberger Privatdozent in der philosophischen Welt bekannt zu machen, so dass er im Jahre 1801 durch Vermittelung des rationalistischen Theologen Steinbart eine ausserordentliche Professur in Frankfurt a. O. erhielt. Übrigens hatte er den oben erwähnten „Entwurf eines Organons" hier in Frankfurt veröffentlicht. In demselben kann man gewissermassen das Programm für seine nun folgende weitere philosophische Schriftstellerei erblicken. Und in der That veröffentlichte er auch bald sein systematisches Hauptwerk: „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre" (1803), in welchem er erheblich von dem Kantischen Kriticismus abweicht und eine eigne Weltauffassung entwickelt, welche wohl Elemente aus Kant, aber auch aus den früher von ihm bekämpften Fichte und Schelling entlehnt. Krug nennt dieses sein System: den „transscendentalen Synthetismus" —. Im Jahre 1804 wurde ihm die Ehre zu Teil, auf den Lehrstuhl des eben verstorbenen Kant nach Königsberg berufen zu werden. Hier entfaltete der immerhin noch junge Professor eine ungemeine Thätigkeit als Lehrer wie als Schriftsteller. In letzterer Beziehung erwähne ich folgende Werke: „Encyklopädisches Handbuch der wissenschaftlichen Litteratur" (1805; Heft I: philologische Litteratur; Heft IV: philosophische Litteratur; Heft V: anthropologisch-politische Litteratur; Heft IX: theologische Litteratur. Die

übrigen Hefte sind von andern Gelehrten bearbeitet worden); „Versuch einer neuen Einteilung der Wissenschaften zur Begründung einer bessern Organisation für die höhern gelehrten Bildungsanstalten" (1805); „Kalliope und ihre Schwestern. Ein ästhetischer Versuch" (1805); „System der theoretischen Philosophie" (Bd. I: Logik, Bd. II: Metaphysik, Bd. III: Ästhetik. 1806—10). Im Jahre 1809 wurde Krug nach Leipzig berufen, wo er noch das 400jährige Jubiläumsfest des Bestehens der Universität mit feierte, dann aber bald nach Ausbruch der Freiheitskriege in ein sächsisches Jägerbataillon eintrat und als gemeiner Soldat den ganzen Krieg mitmachte. Nach Beendigung desselben trat er wieder in seine akademische Stellung ein und begann nun, sich eifrig an den politischen Fragen der Zeit, und zwar als entschiedener Anhänger der liberalen Prinzipien, zu beteiligen. Schon in seinen frühern staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Schriften trat der liberale Standpunkt, wie ihn später Rotteck, Welcker u. A. in den süddeutschen Kammern zum Ausdruck brachten, entschieden hervor. Jetzt aber bewährte sich Krug als einer der ersten liberalen Publizisten in einer Reihe von Flugblättern, welche er veröffentlichte und durch die er die öffentliche Meinung Deutschlands rasch für sich gewann. So nahm er denn auch an dem ersten konstitutionellen sächsischen Landtage 1833 als Deputirter teil. Sein unerschrockenes Auftreten für die konstitutionellen Rechte des Volkes veranlasste jedoch die Sächsische Regierung, ihn 1834 von seiner akademischen Stellung zu entbinden. Von den zahlreichen Schriften publizistischen und wissenschaftlichen Inhalts, die er noch in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens veröffentlicht hatte, erwähne ich nur: „Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit" (1823); „Dicäopolitik oder neueste Restauration des Staates mittelst des Rechtsgesetzes" (1824). Dieses letztere Werk ist wesentlich eine liberale Antwort auf Carl Ludwig von Hallers reaktionär-ultramontane „Restauration der Staatswissenschaften". Ferner veröffentlichte Krug: „Das Kirchenrecht, nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christentums dargestellt." (1826). Eine encyklopädische Zu-

sammenstellung und streng systematische Bearbeitung aller philosophischen Disziplinen bietet sein auch in Bezug auf die litterarischen Nachweise sehr schätzenswertes: „Handbuch der Philosophie und der philosophischen Litteratur“ (2 Bde., 2. Aufl. Lpz. 1822) dar. Der erste Band enthält die Grundlehre (Metaphysik), Denklehre (Logik) und Erkenntnislehre; der zweite Band die Geschmackslehre (Ästhetik), die Rechtslehre (Naturrecht und Rechtsphilosophie), die Tugendlehre (Ethik) und Religionslehre (Religionsphilosophie). Das Buch ist bis ins Einzelnste schematisch durchgearbeitet und kann als das systematische Hauptwerk Krugs angesehen werden. Dasselbe wurde auch lange Zeit in den Kreisen der Kantianer den akademischen Vorlesungen zu Grunde gelegt. Viele Jahre hindurch in Gebrauch und viel verbreitet war auch das jetzt freilich schon veraltete „Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften“ (5 Bde., 1827—34). Seine kleinern publizistischen, ästhetischen und pädagogischen Arbeiten hat er in seinen „Gesammelten Schriften“ (2 Bde., Lpz. 1830—41) publicirt —. Krug hat sein inhaltsreiches und viel bewegtes Leben in einer nicht ohne Humor geschriebenen Selbstbiographie unter dem Pseudonym Urceus geschildert: „Meine Lebensreise in sechs Stationen“ (Der Anhang enthält Krugs Briefwechsel mit Reinhard. 1. Aufl. 1842). Diese sechs Stationen sind: „1. Die Kinderjahre; 2. Die Schuljahre; 3. Die Studentenjahre; 4. Die akademischen Hungerjahre; 5. Die preussischen Dienstjahre; 6. Die sächsischen Dienstjahre. Diese interessante, jetzt noch lesenswerte Selbstbiographie trägt als Motto an der Stirn eine Strophe aus einer Dichtung des alten Humanisten Jacob Balde:

Omnibus semper placuisse, res est
Plena fortunae; placuisse paucis,
Plena virtutis; placuisse nullis,
Plena doloris.

In der That war Krug aber auch sein Leben lang ein Mann, der Niemand gefallen wollte als seinem Gewissen. Und deshalb hat er viele Feinde und viele Anfechtungen gehabt. Er war in vollem Sinne des Wortes: ein Charakter. Wir ersehen dies u. A. auch aus einem weiteren Nachtrag zur „Lebensreise“: „Leipziger Freuden und

Leiden im Jahre 1830" (Leipz. 1831), welcher ein interessantes Licht auf die damals gegen die liberalen Philosophen an unserer Universität gesponnenen Intriguen wirft. Doch: „Nomina sunt odiosa". . . . . . Krug hat bis zum letzten Moment seines Lebens weder seine Überzeugung geändert, noch seine academischen Pflichten verabsäumt. Er starb nach kurzer Krankheit im 72. Lebensjahre am 13. Januar 1842.

Während über die seltene Grösse und Reinheit seines Charakters nur Einstimmigkeit herrscht, ist dieses über seine Bedeutung als philosophischer Schriftsteller nicht der Fall. Krug war ein fruchtbarer, vielleicht allzu fruchtbarer Autor. Er hat, von vornherein als encyklopädischer Kopf angelegt und mit einer allseitigen Empfänglichkeit für alle Seiten der Wissenschaft und des Lebens begabt, seine schriftstellerische Thätigkeit nicht nur über alle Teile der Philosophie, sondern auch über Gebiete erstreckt, die sonst einem philosophischen Denker fern zu liegen pflegen, z. B. Kriegswissenschaft, Geographie, Landwirtschaft u. dergl. Und sein Interesse für Politik blieb bis zu seinem Tode ungeschwächt. Dabei war er eine polemische Natur; ihm stand in seinen vielen Streitschriften Witz und Sarkasmus in seltenem Masse zur Verfügung, insbesondere, wo es sich um die philosophischen Gegner aus der Hegel'schen Schule handelte. Von dieser her hat Krug aber auch die heftigsten Angriffe erfahren, z. B. von Carl Rosenkranz in seiner „Geschichte der Kantischen Philosophie" S. 305 ff. Aber auch Rosenkranz selbst kann nicht umhin, schliesslich einzugestehen: „So sehr man irren würde, Krug für einen tiefen Philosophen zu halten, so sehr würde man sich versündigen, seine grossen Verdienste um Ausbreitung des Interesses für Philosophie, um Förderung eines verständigen politischen und kirchlichen Liberalismus und seine strenge Rechtlichkeit nicht sehen zu wollen."

Fast gleichzeitig mit Krug trat noch ein anderer, aber jüngerer Denker die ordentliche Professur an der Leipziger Universität an: Johann Amadeus Wendt, der ein geborener Leipziger (29. Sept. 1783) an der Thomasschule seine Vorbildung erhielt, dann sich auf der Hochschule seiner Vaterstadt der Theologie, später aber der Philosophie, Litteratur- und Kunstgeschichte widmete. Im Jahre

1808 habilitierte er sich und 1810 erhielt er die ordentliche Professur der Philosophie. Diese bekleidete er 19 Jahre. Nach dem Tode Bouterweks in Göttingen folgte er 1829 einem Rufe an die altberühmte Georgia Augusta, an der er mit steigendem Erfolge lehrte. Er starb im besten Mannesalter von 53 Jahren den 15. Oktober 1836. Ohnedies von keinem besonders hervorragenden Namen in der Philosophie wurde dieser noch mehr verdunkelt, als Wendt kurz vor seinem Tode einen Kollegen in Herbart erhielt, der nach dem Tode Gottlob Ernst Schulzes (Änesidemus), des scharfsinnigen Skeptikers und Antikantianers, nach Göttingen berufen worden war. Wendt war wesentlich Eklektiker und darauf bedacht, bei der Verschiedenheit der philosophischen Standpunkte eine gemeinsame Weltanschauung zu gewinnen, welche die grösste und nachhaltigste Einwirkung auf das Leben in Staat, Gesellschaft und Religion verheisst. Von seinen Schriften erwähnen wir: „Grundlehre der philosophischen Rechtslehre" (1811); „Reden über die Religion" (1813) und „Philosophie der Kunst" (1817). Diese Werke gehören noch seiner Leipziger Zeit an. In Göttingen publizierte er ein früher sehr geschätztes kunsthistorisches Werk: „Über die Hauptperiode der schönen Kunst oder die Kunst im Laufe der Weltgeschichte dargestellt" (1830). Den früher viel gebrauchten sogenannten „kleinen" Tennemann („Grundriss der Geschichte der Philosophie") hat Wendt in vielen Auflagen bearbeitet.

Ich bin in meiner Übersicht bereits bis ins neunzehnte Jahrhundert hineingelangt. Noch muss ich in Kürze einiger Männer gedenken, deren Wirksamkeit an der Leipziger Hochschule wesentlich der ersten Hälfte des Jahrhunderts angehört. Es ist dies in erster Linie Christian Hermann Weisse, eine Art moderner Gnostiker und sowohl als Metaphysiker, wie als Religionsphilosoph und Ästhetiker einer der tiefsinnigen spekulativen Denker des Jahrhunderts. Weisse ist ebenfalls ein geborener Leipziger und gehört einer alten hiesigen Gelehrtenfamilie an. Sein Grossvater war der bekannte Fabeldichter, sein Vater der als Jurist und Historiker (besonders auf Sächsischem Gebiete) geschätzte Professor Christian Ernst Weisse. Hermann Weisse (geb. 10. Aug. 1801) widmete sich erst dem Rechtsstudium, zeigte aber schon früh eine tiefe Neigung zu den

philosophischen Wissenschaften. Im Jahre 1823 habilitierte er sich an der Universität seiner Vaterstadt und las über philosophische Wissenschaften wesentlich in der Schelling-Hegel'schen Richtung. Doch wich er sehr bald aus den Bahnen des Hegel'schen Panlogismus aus und zwar mit der Schrift „Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft (1829). In diesem Werke bekennt er sich zwar zu Hegels logisch-dialektischer Methode, meint aber, dass der Inhalt der Wahrheit durch diese Form nicht geschaffen, sondern auf dem Wege der inneren und äusseren Erfahrung gewonnen werden könnte. Weisse war ein sehr fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller. Doch erwähnen wir hier nur seine Hauptwerke: „System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit" (2 Bde. Lpz. 1830) „Grundzüge der Metaphysik" (1835) und „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums" (3 Bde. 1855). Seit 1837 hatte Weisse seiner akademischen Lehrthätigkeit entsagt und lebte, nur seiner schriftstellerischen Thätigkeit hingegeben, auf seinem Landgute zu Stötteritz. Im Jahre 1845 wurde er zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt, welche Stellung er bis zu seinem am 19. September 1866 erfolgten Tode inne hatte. Im Übrigen wurde Weisses spekulative Gottes- und Weltanschauung (ethischer Theismus) von seinem einzigen Hauptschüler Rudolf Seydel, den ich in die nachfolgende Sammlung „Leipziger Philosophen" mit aufgenommen habe, weitergebildet.

Schliesslich muss ich noch einen Mann erwähnen, der um das philosophische Studium an unserer Leipziger Universität im hohen Grade sich verdient gemacht hat: Professor Gustav Hartenstein. Derselbe wurde zu Plauen im Voigtlande am 18. März 1808 geboren, wurde auf der Fürstenschule zu Grimma vorgebildet und studierte dann zu Leipzig Theologie, Philologie und Philosophie. Schon die wertvolle Abhandlung, auf Grund deren er sich 1833 habilitierte: „De Archytae Tarentini fragmentis" liess erkennen, dass man in der gründlichen historischen Forschung innerhalb der philosophischen Systeme vieles von ihm zu erwarten habe. Thatsächlich erfüllte er auch diese Erwartungen Denn obwohl er sich der Herbartschen Schule anschloss und obgleich in diesem Sinne seine beiden systemati-

schen Werke: „Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik“ (1836) und „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften“ (1844) gehalten sind, so ist doch nicht auf diese Werke, sondern auf seine kritisch-philosophischen Monographien das Hauptgewicht zu legen: „De ethices a Schleiermachero propositae fundamento“ (1837), „De materiae apud Leibnitium notione“ (1846,) „Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius“ (1850), „Über den wissenschaftlichen Wert der Aristotelischen Ethik“ (1859), „Über Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis im Vergleich mit Leibniz' Kritik derselben“ (1861). Mit Drobisch war er einer der Begründer der „Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften,“ in deren Annalen er noch manche wertvolle historisch-philosophische Abhandlung erscheinen liess. Seit 1836 bekleidete er an der Universität eine ordentliche Professur der Philosophie. Seit 1848 war er Ephorus der Leipziger Universitätsbibliothek, um deren Ordnung und Katalogisierung Hartenstein sich sehr verdient gemacht hat. Im Jahre 1858 zog er sich nach Jena ins Privatleben zurück, wo er am 2. Febr. 1890 starb.

Gustav Theodor Fechner,
der Begründer der Psychophysik.
Eine philosophische Charakteristik.

Der 21. November des Jahres 1887 sah auf dem Johanniskirchhof zu Leipzig eine gar ernste und bedeutsame Trauerversammlung das offene Grab eines Mannes umstehen, welcher der Universität, an der er über ein halbes Jahrhundert als einer ihrer ersten Lehrer wirkte, einen ganz besonderen Glanz verlieh. Einer der genialsten und vielseitigsten Forscher und Denker unserer Zeit, ein Gelehrter von weit über Deutschlands Grenzen hinausgehendem, von europäischem Rufe, wurzelte Fechner doch so ganz und gar seinem seelischen Wesen nach in dem heimatlichen Boden, dass, wer das Lebensbild desselben entwerfen wollte, allen menschlich liebenswürdigen und feinen Zügen seiner Persönlichkeit nachgehen müsste, welche an dem grossen Gelehrten so überaus fesselnd waren. Meine Aufgabe soll hier jedoch eine andere sein: ich will die philosophische Bedeutung Fechners nach ihren wesentlichen Seiten hin würdigen, soweit eine solche Charakteristik, allerdings ohne Anspruch auf eine Erschöpfung des Gegenstandes, innerhalb eines verhältnismässig nur engen Rahmens möglich erscheint.

Es war vor mehr als einem Vierteljahrhundert, als Gustav Theodor Fechner die wissenschaftliche Welt durch ein eigenartiges Werk in Bewegung setzte: „Elemente der Psychophysik“ (zwei Bände, Leipzig 1860). Die einen hielten dasselbe für den Anfang einer wahrhaft wissenschaftlichen Neubegründung der Psychologie, insbesondere mit Bezug auf die Beziehungen von Geist und Körper, die anderen als eine wenn auch von Scharfsinn und Ausdauer zeugende Verirrung, während andere wiederum wohl den in jenem

Werke zum Ausdruck gekommenen Gedanken anerkannten, dagegen in Bezug auf die Grenzen, innerhalb deren derselbe seine Gültigkeit erlangen würde, abweichender Meinung waren.

Was heisst „Psychophysik"? Fechner definiert sie als eine „exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner, zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt". Diese Definition ist offenbar zu allgemein gehalten, da Fechners psychophysische Untersuchungen in dem genannten Werke nur auf die Erscheinungen der physischen Welt einerseits und der seelischen Welt andererseits anwendbar sind. Aber im Grunde genommen ist es nur die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, die hier ins Auge gefasst wird; und zwar wiederum nur ein bestimmter Punkt in dieser Wechselwirkung, nämlich die Abhängigkeit der Empfindung vom Reize, und zwar nach Stärke und Ausdehnung, der sie hervorruft. Fechner hat nun nach dem Vorgange des Physiologen Ernst Heinrich Weber durch eine grosse Anzahl von Beobachtungen festgestellt, dass die Modifikation der Empfindung der relativen Veränderung des Reizes proportional sei, und dass dieses Gesetz, welches Weber in Bezug auf die Druckempfindung und Tonhöhe gefunden hatte (Rud. Wagners physiol. Handwörterbuch, Bd. III, 2. Abteil., Artikel Tastsinn und Gemeingefühl) und welches dieser in dem Satze formulierte, dass gleiche relative Reizzuwüchse gleichen Empfindungszuwüchsen und umgekehrt entsprechen, eine bei weitem allgemeinere Bedeutung hätte, und zwar erweitert es Fechner dahin, dass konstante Unterschiede der Empfindungsstärken den relativen Unterschieden der Reizstärken meist entsprechen.

Aber wie entsprechen sich Reiz und Empfindung? — Dass im allgemeinen mit dem Wachsen oder der Abnahme des ersteren auch die letztere wächst oder abnimmt, war schon vor Gustav Fechner eine längst bekannte oder eigentlich selbstverständliche Thatsache. Das Epochemachende der Fechner'schen Untersuchungen bestand nur darin, dass sie in diesem Abhängigkeitsverhältnis der einen Seite von der anderen ein Gesetz konstatierten, durch welches es möglich wurde, nun auch die Ab- und Zunahme zu messen und der exakten Rechnung zu unterwerfen.

„Aber wie kann eine Empfindungsintensität gemessen werden?“ fragt mit Recht der scharfsinnige Ribot*), einer von den wenigen Franzosen, die sich mit den neueren deutschen Forschungen im Gebiete der Psychologie ernstlich beschäftigt haben. „Und welches ist der Massstab, der hierbei zur Anwendung kommt?“ Seine Antwort ist ebenso scharfsinnig als klar: „Wir kennen die Abhängigkeit der Vorgänge im Nerven von der äusseren Bewegung des Reizes, aber auch die Abhängigkeit der Intensität des Nervenprozesses von der Intensität der Reize. Variieren wir also den Reiz, so tritt auch, und zwar durch Vermittelung der Nerven, eine Variation der Empfindung ein. Hierbei verhalten sich also Empfindung, Nerven-Vorgänge und Reiz wie Wirkung, nächste Ursache und fernere Ursache. Nun aber können wir jene Ursache der minutiösen Messung unterwerfen, folglich muss auch die Empfindung messbar sein. Die Exaktheit dieser Messungen gewinnen wir dann, wenn wir die Intensität der Empfindungen quantitativ, also als Grössen fassen. Waren ja doch unsere Vorstellungen von den Zeitunterschieden (früher, später, jetzt) nur sehr allgemeiner Art, und wie fein sind nunmehr unsere Zeitmessungen geworden! Aber die Zeit ist etwas Ausgedehntes und die Empfindung etwas Psychisches; daher muss auch die Art der Messung der psychischen Grössen eine verschiedene sein von der Art der Messung der ausgedehnten Grössen. Bei der Empfindung wird der Reiz, d. h. die Ursache zur Messung der Wirkung, bei den ausgedehnten Grössen hingegen umgekehrt die Wirkung zur Messung der Ursache, d. h. wir messen die Bewegung im Raume an der Zeit und die Bewegung in der Zeit am Raume.“

Aber aus der Natur des Reizes und der von ihm abhängigen Empfindung haben die Untersuchungen Fechners ergeben, dass ein Reiz, damit er empfunden werde, um so schwächer sein muss, je schwächer der Reiz ist, dem er zugefügt wird, zu welchem er kommt, und dass die Intensität der Empfindung nicht proportional der Intensität des sie hervorrufenden Reizes wächst, sondern langsamer als dieser. Es ist also die Frage, in welchem Verhältnisse mit der

*) In seinem gut geschriebenen Buche „La psychologie expérimentale en Allemagne“ (2. Aufl., Paris 1884).

Vergrösserung des Reizes steht der Zuwachs der Empfindungen? Hier kann nur die Beobachtung und das Experiment entscheiden. Und in der That hat Fechner durch eine grosse Zahl solcher Beobachtungen das in dieser Frage sich ausdrückende Gesetz zu eruieren gesucht.

Darf man bei Fechners verwickelten und scharfsinnigen Untersuchungen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, von einem Resultat sprechen, so sind es wesentlich zwei Gesetze, die er bestätigen zu können glaubt: 1. das Webersche, wonach der Empfindungsunterschied sich gleich bleibt, und der relative Reizunterschied sich gleich bleibt, und 2. das Fechnersche, wonach gleiche Empfindungsinkremente den Reizinkrementen proportional gehen. Hierauf gestützt folgert Fechner weiter (Elem. d. Psychophysik II. S. 7 fg.): „Nehmen wir an, wie es bei den Versuchen zur Bewährung des Weberschen Gesetzes im allgemeinen der Fall, dass der Unterschied zweier Reize, oder, was dasselbe sagt, der Zuwachs zum einen Reiz sehr klein im Verhältnis zu diesem sei. Der Reiz, zu welchem der Zuwachs erfolgt, heisst β, der kleine Zuwachs $d\beta$, wo man den Buchstaben d nicht als eine besondere Grösse, sondern bloss als Zeichen zu betrachten hat, dass $d\beta$ ein kleiner Zuwachs zu β sei — schon jetzt kann man an das Differenzialzeichen dabei denken —, so ist der relative Reizzuwachs $\frac{d\beta}{\beta}$. Die Empfindung anderseits, die von dem Reize β abhängt, heisse γ, der kleine Zuwachs von Empfindung, welche bei Wachstum des Reizes $d\beta$ entsteht, heisse $d\gamma$, wo d wieder nur als Zeichen kleineren Zuwachses zu verstehen ... Nach dem erfahrungsmässigen Weberschen Gesetze bleibt $d\gamma$ konstant, wenn $\frac{d\beta}{\beta}$ konstant bleibt, welche absolute Werte auch $d\beta$ und β annehmen; und nach dem a priori gültigen mathematischen Hilfsprinzip bleiben die Änderungen $d\gamma$ und $d\beta$ einander proportional, solange sie sehr klein bleiben. Beide Verhältnisse lassen sich im Zusammenhange durch folgende Gleichung ausdrücken:

$$d\gamma = \frac{K d\beta}{\beta},$$

wo K eine (von den für γ und β zu wählenden Einheiten abhängige) Konstante ist.

Hieraus folgt durch Integration:

$$\gamma = K \log \cdot \beta,$$

was den Wert der Empfindung ausdrückt.

Es hat Fechners psychophysischem Gesetz natürlich nicht an Gegnern gefehlt, welche wie Helmholtz, Aubert, Delboeuf u. a. teils das Gesetz als solches zwar anerkannten, aber seine Grenzen eingeschränkt wissen wollten, teils aber auch wie Brentano, Langer, Hering u. a. andere Mängel an ihm nachwiesen. Es hatte sich aus dieser Meinungsverschiedenheit eine lang andauernde Diskussion entwickelt, deren Resultate Fechner in seinen späteren Schriften „In Sachen der Psychophysik" (1877) und „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" (1882) zusammenfasste. Fechner fasst in der erstgenannten Schrift (S. 13 ff.) die Einwendungen seiner Gegner in folgende fünf Rubriken zusammen:

1) Die Gesetze und Formeln der Psychophysik stimmen nicht mit den Thatsachen überein, sei es, dass sie unrichtig aus denselben abgeleitet sind, sei es, dass die Versuche viel mehr Abweichungen davon als Bestätigungen dafür ergeben. Namentlich hat in dieser Beziehung das Webersche Gesetz Anfechtungen erfahren; fällt aber dieses Gesetz, so fallen auch die daraus abgeleiteten Gesetze.

2) Insoweit sich noch von einer experimentalen Bestätigung der betreffenden Gesetze, also für die äussere Psychophysik sprechen lässt, werden dieselben doch untriftig in die innere Psychophysik übertragen.

3) Die Gesetze und Formeln enthalten begriffliche und mathematische Untriftigkeiten.

4) Eine klare Auffassung der Verhältnisse der Aussenwelt und vernünftige Teleologie vertragen sich nicht mit den Gesetzen.

5) Hiernach müssen die von Fechner zum mathematischen Ausdruck der psychophysischen Gesetze aufgestellten Formeln entweder verlassen oder doch modifiziert werden, oder, falls sie beibehalten werden, müssen sie wesentlich anders gedeutet werden.

Fechner hat versucht, alle Einwendungen der genannten Kritiker zu widerlegen, wobei ihm besonders die Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der Argumente seiner Gegner zu statten kam. So konnte er denn, indem er das volle Vertrauen auf den Bestand

seiner psychophysischen Theorie ausspricht, mit einigem Rechte sagen: „Der babylonische Turm wurde nicht vollendet, weil die Werkleute sich nicht verständigen konnten, wie sie ihn bauen sollten; mein psychophysisches Bauwerk dürfte bestehen bleiben, weil die Werkleute sich nicht werden verständigen können, wie sie es einreissen sollen.“

Dieses Vertrauen Fechners auf den wissenschaftlichen Fortbestand der Psychophysik ist erklärlich und nicht unberechtigt. Und wenn auch — mit Rücksicht darauf, dass jetzt erst das Fundament für diese Wissenschaft gelegt ist — der Ausdruck „Bauwerk“ kein ganz angemessener sein dürfte, so wird man nicht vergessen, dass sich hierin ein Vertrauen ebensowohl zu den gefundenen Resultaten, als noch mehr zu den künftigen Ergebnissen der experimentellen Methode in der Psychologie ausspricht. In dieser Beziehung erscheinen die Worte Wilhelm Wundts, der dasjenige, was von Fechner an einem Punkte der Psychologie versucht wurde, zu einer allgemeinen psychologischen Forschungsmethode erweitert hat, von um so grösserer Bedeutung:

„Ich habe mich,“ sagt Wilhelm Wundt am Schlusse seiner Abhandlung: „Die Messung psychophysischer Vorgänge“,*) „darauf beschränkt, die Bedeutung der psychischen Messung an zwei Beispielen zu erläutern: an den Versuchen, ein Mass für die Stärke der Empfindungen zu gewinnen, und an den Beobachtungen über die Verhältnisse des zeitlichen Verlaufes unserer Vorstellungen. Das Gebiet der Messungen psychischer Vorgänge ist damit nur an einigen weit voneinander abliegenden Punkten berührt, zwischen denen sich ein reiches Feld von Untersuchungen erstreckt, in die nicht wieder die experimentelle Veränderung der Erscheinungen und die durch sie vermittelte quantitative Bestimmung derselben überall wirkungsvoll eingreift. Insbesondere verdankt hier die Psychologie alles, was sie über den Aufbau der einfachen Empfindungen zu zusammengesetzten Vorstellungen an sicheren Ereignissen besitzt, dem Experiment und der Messung. An ihrer Hand hat sich aus der Physiologie der Sinnesorgane allmählich eine Physiologie der sinnlichen Wahrnehmungen entwickelt.“

*) Essays (Leipzig 1886) S. 156 ff.

Man würde Fechner als philosophischen Schriftsteller bei weitem unterschätzen, wollte man ihn nur vom Standpunkte seiner psychophysischen Arbeiten beurteilen. Dieselben bilden zwar eine wichtige, aber eben nur eine Seite seiner wissenschaftlichen und philosophischen Thätigkeit. Fechner hat das sechsundachtzigste Lebensjahr erreicht (geb. zu Grosssährchen bei Muskau in der Oberlausitz als Sohn des dortigen Geistlichen am 19. April 1801). Er studierte zu Leipzig und habilitierte sich 1823 als Privatdocent der Medizin und der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik und Chemie. Am 3. Oktober 1834 wurde er an Brandes' Stelle zum ordentlichen Professor der Physik ernannt. Im Jahre 1839 von einer schweren Kopf- und Augenkrankheit heimgesucht, musste er bis 1843 seiner akademischen Thätigkeit gänzlich entsagen. Nach seiner Wiederherstellung gab er die Professur der Physik auf (an seine Stelle trat nun Wilhelm Weber, später Wilhelm Hankel) und wandte sich hauptsächlich den philosophischen Wissenschaften zu, soweit sie mit der Naturforschung in Zusammenhang stehen Thatsächlich las er auch in den folgenden Semestern über Naturphilosophie und Anthropologie; dann aber dehnte er seine Vorlesungen über alle anderen Teile der Philosophie bis auf die Ethik und Religionsphilosophie aus. Fechner blickte auf eine mehr als fünfundsechzigjährige schriftstellerische Thätigkeit herab. Seine ersten Schriften naturwissenschaftlich-humoristischen Inhalts erschienen schon im Anfang der zwanziger Jahre. Aber auch streng wissenschaftliche Werke, wie seine Bearbeitung von Biots Lehrbuch der Chemie, fallen in die Mitte der zwanziger Jahre, wie er auch seit dieser Zeit Mitarbeiter an den hervorragendsten naturwissenschaftlichen Zeitschriften von Schweigger, Poggendorff u. a. wurde. Von 1830 bis 1839 gab er das Pharmaceutische Centralblatt und seit 1853 das Centralblatt für Naturwissenschaften und Anthropologie, später eine Reihe von Repertorien für Physik, für unorganische und für organische Chemie u. s. w. heraus.

Mitten während seiner exakt wissenschaftlichen Arbeiten liess er ein Buch erscheinen, welches ihn damals als halben Mystiker und Anhänger der Unsterblichkeitslehre zeigte: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode“ (1836). Diese Schrift hat er vor fünfzig Jahren publiziert, sie ist jedoch später vielfach aufgelegt worden.

Zehn Jahre später veröffentlichte er eine ethisch-philosophische Arbeit: „Ueber das höchste Gut“ (1846) und „Vier Paradoxa“ (1846), und zwei Jahre später dasjenige Werk, welches zuerst die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf den Leipziger Physiker lenkte: „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen“ (1848), drei Jahre darauf als Fortsetzung und weitere Ausführung: „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits“ (drei Bde., Leipzig 1851).

Bis hierher reicht gewissermassen die mystisch-naturphilosophische Periode Fechners. Die Hauptwerke unseres Forschers aus seiner zweiten Lebensperiode sind ausser den bereits genannten Schriften über Psychophysik folgende: „Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre“ (1855, zweite Aufl. 1864), was als das eigentliche metaphysische Hauptwerk Fechners angesehen werden kann; ferner: „Zur experimentalen Ästhetik“ (1871), in welcher Schrift er in sehr origineller Weise die beobachtende und die physiologische Methode auf die Grundlehren der Ästhetik anzuwenden bemüht ist, und als weitere Ergänzung: „Vorschule der Ästhetik“ (zwei Bde., 1876), eine höchst gehaltvolle und ideenreiche Arbeit, „Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen“ (1873), „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ (1879) und die schon im Jahre 1861 erschienene Schrift: „Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden.“ Wir betonen die letztgenannte Schrift ganz besonders, weil sie am meisten geeignet ist, die gewöhnliche Annahme zu wiederlegen, dass zwischen den vielfach symbolisierenden und phantasievollen Arbeiten seiner ersten Periode kein innerer Zusammenhang mit den Anschauungen der strengeren, auf induktiv-empirischen Bahnen sich bewegenden Schriften der späteren Zeit sei. Sie spiegelt Fechners Weltanschauung in ihrer Totalität am besten wieder. In den „Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte“ jedoch nimmt Fechner Stellung zu derjenigen naturwissenschaftlichen Frage, die vor fünfundzwanzig Jahren noch das Hauptproblem und den Hauptpunkt der wissenschaftlichen Diskussion bildete: zum Darwinismus und zur Descendenztheorie. Das Buch zerfällt in zwölf Kapitel, in denen

er noch einmal eine Zusammenfassung seiner in den früheren Schriften ausgeführten naturphilosophischen Prinzipien versucht. Dem Prinzip der Erhaltung der Kraft wird hier ein neues, teils empirisch und induktiv erforschtes, teils a priori deduziertes Gesetz zur Seite gestellt: „Das Prinzip der Tendenz zur Stabilität.“ Dieses Prinzip wird auf die ganze Stufenreihe der Wesen, vom Unorganischen zum Organischen bis zum Psychischen hinauf angewendet, ja sogar bis zum „kosmorganischen Einen“ wird ihm eine religionsphilosophische Deutung gegeben.

Ausser den genannten Schriften hat der geistvolle Denker noch eine Anzahl Polemiken gegen Schleiden u. a. und unter dem Pseudonym Dr. Mises eine Reihe humoristisch-satirischer Schriften (gesammelt Leipzig 1875) publiziert.

Unzweifelhaft war Fechner eine der eigenartigsten und genialsten philosophischen Erscheinungen unserer Zeit. Anfänglich Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie, kehrte auch er ihr den Rücken, nachdem die exakte Forschung längst über sie zur Tagesordnung übergegangen war. Aber obgleich er Lehrer der Physik war und ein Repertorium dieser Wissenschaft herausgab, das ihn nötigte, in Bezug auf alle Fortschritte in den verschiedensten Teilen derselben auf dem Laufenden zu bleiben, baute er sich doch in „Nanna“ und „Zendavesta“ ein tiefsinniges und poetisches Natursystem auf. Aber wie plötzlich erwacht, wendet er seine ganze exakte Forscher- und Denkkraft den Fragen der Metaphysik und der Phychologie zu, sucht zwischen der letzteren und der Physiologie eine Brücke zu schlagen und legt die ersten Grundlagen zur Psychophysik, an deren Prinzipien er trotz aller Anfechtungen bis zuletzt festhält. Eine gleiche Schärfe und Exaktheit bewährte er, indem er ein Gebiet, welches bis jetzt entweder der Tummelplatz spekulativer Ideen oder das Feld der historischen Empirie war, die Schönheits- und Kunstlehre, der experimentellen Forschungsweise zu unterwerfen sucht. Hierbei entging ihm keine wissenschaftliche Zeitfrage (Materialismus, Darwinismus u. s. w.), an deren Diskussion er sich nicht mit dem ganzen Gewicht seiner wissenschaftlichen und philosophischen Persönlichkeit beteiligte.

Will man Fechners wissenschaftliche Individualität in ihrer

ganzen Eigenart erfassen, so muss man die beiden Grundströmungen seines langen Lebens streng auseinander halten: die naturwissenschaftliche und die philosophische; er war ein ebenso exakter Forscher als ein tiefsinniger Denker. Aber er ist in unserem Jahrhundert nicht der Einzige, in welchem sich diese beiden Richtungen verschmolzen haben. Wir müssen also, um bis zum Kern seiner geistigen Eigenart vorzudringen, noch nach weiteren unterscheidenden Merkmalen suchen. Diese werden wir aber in der Art finden müssen, wie sich jene beiden Richtungen in seinem Geiste vereinigten.

Fechner hat das ganze Gebiet der heutigen Naturforschung beherrscht. Er ist in seinen hierher gehörigen Arbeiten mit einer methodischen Strenge und wissenschaftlichen Umsicht verfahren, dass er seitens der exakten Forschung als einer ihrer anerkanntesten Vertreter gilt. Aber indem er bis zu den äussersten Grenzen und den letzten methodischen Forderungen der empirischen Wissenschaft ging, genügte er dieser wohl, nicht aber sich selbst und seinem wissenschaftlichen Triebe, der hier angelangt, über jene Grenze und Methode hinauswies; so wird aus dem Beobachter und Experimentator ein Denker, aus dem Naturforscher ein Philosoph. Aber Fechner ist wiederum zu sehr wirklicher Forscher, der zu lange mit den Stoffen, Erscheinungen und Kräften der Natur gearbeitet, um die scharfe Art der Fragestellung nicht auf höhere Probleme zu übertragen. So wird er der Schöpfer der Psychophysik und der experimentellen Ästhetik. Aber sonderbar! Diese Versuche, die Natur des Seelischen der naturwissenschaftlichen Behandlung zu unterwerfen, unternimmt er erst, nachdem er während der ersten Hälfte seines wissenschaftlichen Lebens, noch halb im Banne jener Naturphilosophie, die im Anfange unseres Jahrhunderts so viele vornehme Geister mit ihrem Zauber gefangen hielt, in „Nanna“ und in „Zendavesta“ bemüht war, eine Auffassung der Natur zu gewinnen, wo diese selbst in tieferer Beseeltheit erscheint. Aber was in Fechner den Forscher zum Naturphilosophen machte, ist der Dichter in ihm und ein dichterisches Element, das ganz zuletzt eine fast religiöse Färbung annimmt, tritt auch, nachdem er längst die träumerischen Gefilde der Naturphilosophie verlassen hatte, immer und immer in ihm wieder hervor. Zwischen der nüchternsten Strenge seiner wissenschaftlichen

Untersuchungen spinnen sich noch oft die schimmernden Fäden tiefsinniger Mystik hindurch.

War Fechner gläubig? und wie war sein Verhältnis zur Religion? Dem Kirchenglauben stand er wohl ziemlich gleichgültig gegenüber. Aber wie seine ganze Art der Naturphilosophie, wie von einem poetischen, ja sogar phantastischen Element durchzogen war, (insofern er nicht nur jedem pflanzlichen und tierischen Individuum, sondern auch jedem der unzähligen Weltkörper des Universums eine individuelle Beseelung zuschrieb), so drängte auch seine eigentliche Metaphysik zur Annahme eines höchsten zusammenfassenden „Weltbewusstseins“ hin. Fechner liebt diesen Gedanken, den er allerdings nirgends systematisch und im Zusammenhange entwickelt hat, auf den er jedoch immer und immer wieder zurückkommt. Doch liebt er es nicht, über Fragen der Religion und des Glaubens sich in Diskussionen einzulassen. Dogmatische Lehren nahm er entweder hin als das, was sie thatsächlich sind: als das verdichtete Produkt des theologischen Geistes einer bestimmten Zeit, oder er setzte dieses oder jenes Dogma sich in ein spekulatives Philosophem um, ohne dass er Anspruch darauf erhob, für sich eine Unfehlbarkeit, oder für seine Religion Azodicticität zu fordern. Vielmehr begnügte er sich meist damit, dass diese seine betreffende Anschauung über Gott, Unsterblichkeit u. s. w. für ihn selbst überzeugend sei; wie überhaupt in seinen religionsphilosophischen Schriften ein gefühlsmässiges Moment, eine Neigung zur Herzensmystik hervortritt, die oft innigen dichterischen Ausdruck bei ihm annimmt. So z. B. in seiner Schrift „Motive und Gründe des Glaubens“ (1863). Hier wechseln oft weitläufige metaphysische und naturphilosophische Erörterungen mit im Hymnenton vorgetragenen oder in die Form der Parabel gekleideten Anschauungen.

Wie schon oben bemerkt wurde, konnte Fechner religionsphilosophischen Diskussionen, besonders wenn sie sich nach der dogmatischen Seite hin verloren, nur wenig Geschmack abgewinnen. Und hierin änderte auch nichts die intime Freundschaft, die ihn mit dem berühmten spekulativen Theisten und Halbhegelianer Weisse, seinem Leipziger Universitätskollegen, verband. Wie ihm überhaupt das Historische in den Religionen und theologischen Systemen

ziemlich gleichgültig war Die Thatsachen der Religionsgeschichten sind ihm nur Zeugnisse für das innere bald in dieser, bald in jener Form auftretende, bald mehr, bald weniger geläuterte Religionsbedürfniss. Dass dieses jedoch im Verlaufe der Jahrtausende der Menschengeschichte eine stufenweise Entwickelung durchmacht, ist ihm sicher; dass diese sogar einem bestimmten Ziele zustrebt, ist ihm gewiss. Dieses Ziel jedoch scheint ihm eine Art Idealglaube zu sein, dessen Elemente in dem Boden seiner halb mystischen Naturphilosophie wurzeln.

Hat Fechner eine philosophische Schule begründet? Wir müssen diese Frage verneinen. Der Grund hierfür ist wesentlich der Mangel an einer geschlossenen und systematisch durchgeführten Metaphysik, der in Fechners philosophischen Werken sich fühlbar macht. Er schwankt zwischen einem pantheistischen Monismus und einem spiritualistischen Monadismus oder Atomismus, insofern das innere Verhältnis der höchsten Bewusstseinseinheit, die im göttlichen Geiste beruht, zu den dem letzteren untergeordneten, einander aber koordinierten Bewusstseinseinheiten unklar bleibt. Fechner selbst nennt seine Weltanschauung eine idealistische, ohne dass er doch so weit geht, die Materie für ein Produkt des Geistes zu halten, vielmehr ist sie ihm nichts anderes als eine immanente Bedingung seines Daseins. Aber mit demselben Recht bezeichnet er seine Grundansicht als eine materialistische, insofern er sich keine Thätigkeit des endlichen Geistes ohne materielles Substrat, ja selbst nicht eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes ohne eine materielle Welt denken könne. Infolgedessen trägt seine Psychologie einen wesentlich dualistischen Charakter, da Seele und Leib ihm zwei durchaus entgegengesetzte, gar nicht aufeinander beziehbare Seiten und Arten der Existenz bilden, während er doch wiederum am Identitätsgedanken Spinozas festhält, wonach die körperliche und geistige Existenz im Universum, wie sie sich in dem besonderen Leib und in der individuellen Seele zeigen, nur verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens seien.

Neben diesem Mangel eines einheitlichen Grundprincips mag auch noch die wenig systematische Form, in der Fechner seine Ansicht vorträgt, dazu beigetragen haben, dass er im Grunde genom-

men isoliert und ohne eigentliche zahlreiche Anhängerschaft geblieben ist. Was Fechner als Schriftsteller zu gute kommt, eine phantasievolle und geistreiche Diktion, die viel zur Verbreitung seiner Schriften beigetragen hat, hat zum Teil der bündigen und klaren Fassung der Probleme und der von ihm versuchten Lösungen derselben Eintrag gethan.

Anders freilich müsste obige Frage in Bezug auf eine Fechnersche Schule beantwortet werden, wenn wir sie nicht auf seine allgemeinen metaphysischen Principien, sondern nur auf diejenige Seite seiner wissenschaftlichen Thätigkeit beziehen, der er seit einem Vierteljahrhundert unausgesetzt oblag: die Psychophysik. Auch hier kann freilich von einer eigentlichen Schule kaum die Rede sein. Wir haben jedoch gesehen, dass die Hauptpunkte der neuen Wissenschaft noch vielfach angefochten werden. Abei eine grosse Wirkung hat sie dennoch gehabt: sie ist der Mutterboden geworden, aus dem eine umfassende, in ihren letzten Zielen noch gar nicht übersehbare neue philosophische Wissenschaft entstanden ist, welche, wie viele meinen, berufen ist, die gesamte philosophische Forschung der Zukunft auf anderen als den bisherigen Grundlagen zu basieren: die physiologische Psychologie. Es ist gewiss nicht ohne tiefere Bedeutung, dass der Begründer und Hauptrepräsentant dieses jüngsten Zweiges am Baume der philosophischen Wissenschaft, Wilhelm Wundt, dem vorangegangenen Meister am 21. November 1887 die Grabrede gehalten hat.

Moritz Wilhelm Drobisch

und die mathematische Psychologie.

Eine kritische Studie.

Einem 91 jährigen Denker und Gelehrten, einem Manne, dessen hohe wissenschaftliche Verdienste längst in den Annalen der Geschichte verzeichnet sind, und der wie keiner der Lebenden mit der Entwickelung der Leipziger Hochschule in diesem Jahrhundert verwachsen ist: dem „alten" Drobisch sind die nachfolgenden Zeilen gewidmet. 66 Jahre sind verflossen, seitdem er einst in Leipzig die ordentliche Professur der Mathematik antrat; über 50 Jahre sind dahingegangen, seitdem er im Beginne des Wintersemesters 1842 den Lehrstuhl für systematische Philosophie, insbesondere für Logik und Psychologie, inne hat; fast 70 Jahre sind in den Strom der Ewigkeit hinabgesunken, seitdem er sich als 22jähriger junger Mann habilitiert hat (ein Verhältnis, wie wir es nur noch bei Kant zu seiner Vaterstadt Königsberg bemerken). Aber Drobisch, der (von Herbart abgesehen) Kant wie keinen anderen Denker verehrt, hat doch mit Bezug auf die Lebensdauer den grossen Königsberger Philosophen überflügelt.

Wir müssen weit zurückgehen in die geistige Geschichte unseres Jahrhunderts, um den bedeutungsvollen Moment zu erfassen, wo durch Drobisch's Auftreten der philosophischen Strömung jener Zeit eine neue Wendung gegeben wurde. Es war in den zwanziger Jahren, als Hegel, der von Heidelberg nach Berlin berufen worden war, auf der Höhe seines Ruhmes stand. Man kann sich jetzt schwerlich eine genügende Vorstellung von der alles beherrschenden Stellung dieses Denkers machen. Ein neuer, die gesamte wissenschaftliche Denkweise des Jahrhunderts umgestaltender Geist war

von ihm ausgegangen, und von der Macht seiner philosophischen Dialektik zeigte sich alles ergriffen, was auf der „Höhe der Zeit“ stand oder zu stehen wähnte. Nur noch das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, wo von Kant eine neue Reform der philosophischen Denkweise ausgegangen war, weist eine ähnliche, von einem Kopfe ausgehende Bewegung des Geistes wie zur Zeit Hegels auf. — Es ist erklärlich, dass diesem gegenüber alles zurücktrat, was auf philosophischem Gebiete auf eine Beachtung Anspruch erheben konnte, insbesondere, wenn es sich darum handelte, eine Philosophie zur Geltung zu bringen, die nicht durch den Zauber der Dialektik, noch weniger durch den eigenartigen Reiz einer rätselhaft tiefsinnigen und vornehm exklusiven Terminologie, sondern durch schlichten Ernst und gewissenhafte Begriffsanalyse die Probleme der Philosophie zu lösen unternahm.

Von dieser Art war die Spekulation Herbart's, eines damals in Königsberg wirkenden Denkers, der sich wohl bis dahin durch einige bedeutsame Werke bekannt gemacht hatte, deren ganzer Inhalt jedoch, mehr aber noch deren Form nur wenig geeignet war, gegenüber der herrschenden Tagesströmung sich geltend zu machen. Die beiden Hauptwerke Herbarts, seine „Psychologie, als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ (2 Bde. 1824) und seine „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ (2 Bde. 1828), waren eben erschienen, aber sie waren so gut wie unbeachtet vorübergegangen. Der streng exakte, nüchterne und zugleich mathematische Charakter dieser Werke konnte zunächst keinen Eindruck auf eine Zeit machen, welche, erschöpft durch die vorangegangenen revolutionären und kriegerischen Jahrzehnte, sich in der Politik einer historisch-legitimistischen Rekonstruktion befleissigte, in der Litteratur sich in den Gleisen der wesentlich konservativen Romantik bewegte und von der herrschenden Zeitphilosophie mehr an die Phantasie und den mystischen Tiefsinn als an den nüchternen Verstand gewiesen worden war.

Da war es merkwürdiger Weise ein junger Professor der Mathematik in Leipzig, der es unternahm, zunächst seine mathematischen und naturwissenschaftlichen Standesgenossen auf das

Bedeutsame der oben genannten Werke Herbart's aufmerksam zu machen. Dass dieses von einem Mathematiker ausging, war natürlich; aber ebenso erklärlich war es, dass dieser Hinweis zunächst in den exakten Kreisen der Mathematiker und Naturforscher zündete. Denn gerade hier, wo noch die Traditionen des klaren und fassbaren Kantischen Kriticismus am meisten herrschend waren, hegte man den intensivsten Widerwillen sowohl gegen die phantastisch mystische Naturphilosophie Schelling's und seiner Schule, als auch gegen den scheinbar logischeren, aber um so despotischeren und unerbittlicheren Panlogismus des neuen Propheten Hegel, der Geist, Materie, Gott und Welt, Menschheit und Geschichte in das diamantene Netz seiner Dialektik so kühn eingefangen hatte. Hier sahen „exaktere“ Forscher den Untergang und Ruin aller langsam, aber ehrlich suchenden Wissenschaft. — Dem gegenüber boten Herbart's Metaphysik und Psychologie durch ihren exakten und mathematischen Grundcharakter, der es erlaubte, nicht nur die Erscheinungen der materiellen, sondern auch der seelischen Welt den Operationen der geometrischen Konstruktion, wie des arithmetischen Kalkuls zu unterwerfen, die Möglichkeit einer friedlichen Verständigung, ja einer wechselseitigen Förderung von Philosophie und positiver Wissenschaft.

Von diesem Gesichtspunkte ging auch Drobisch, der junge Leipziger Professor, aus, als er es unternahm, im Novemberheft der „Leipziger Litteraturzeitung“ (Bd. II. Jahrg. 1828), damals neben der „Allgemeinen Jenaischen Litteraturzeitung“ eine der angesehensten wissenschaftlich-kritischen Zeitschriften in Deutschland (herausgegeben vom Oberhofgerichtsrat Dr. Blümner, Professor Dr. Heinroth, Professor Rosenmüller, Professor Pölitz und Professor Brandes, Verlag von Breitkopf & Härtel), eine kritische Beurteilung der Herbart'schen Psychologie zu veröffentlichen. Schon früher hatte Drobisch bei Gelegenheit einer Besprechung der Herbart'schen Schrift „De attentionis mensura“ darauf hingewiesen, wie hier der interessante und bis dahin neue Versuch gemacht wäre, die Psychologie, welche seither der angewandten Philosophie angehörte, zu einem Zweige der angewandten Mathematik umzugestalten — und zwar nicht im Sinne einer spielenden symboli-

sierenden Anwendung mathematischer Begriffe und Formen, sondern einer wirklichen Statik und Mechanik des Geistes. Der Psychologe stellt sich hier neben den Physiker und Astronomen, welche die Mathematik auf die äussere körperliche Natur anwenden, während Ersterer bemüht ist, das Instrument der Mathematik an die innere Welt des Geistes zu legen.

Aber hier waltet doch ein bedeutender Unterschied ob. Im äussern Universum haben wir es mit mechanischen Kräften zu thun, deren unendliches Spiel in eine einzige analytische Formel zusammengefasst werden kann, während wir im Seelenleben wohl auch von „Kräften“ sprechen, aber nur im uneigentlichen Sinne; denn es ist gerade Herbarts Verdienst, das, was früher als „psychische“ Kräfte galt (wie Denk-, Willens- und Gefühlskraft), als wertlose „Hypothese“ nachgewiesen zu haben, durch welche man in das Wesen der seelischen Phänomene nicht eindringt. Wie ist also hier eine Uebertragung der mathematischen Methode von der Physik auf die Psychologie möglich? Doch treten wir dem Problem näher.

Dass die Geisteskräfte nicht Gegenstand der Rechnung werden können, ergiebt sich nach Drobisch schon daraus, dass diese Begriffe der Bestimmtheit und Einfachheit entbehren, die zum Anfange einer mathematischen Wissenschaft erforderlich sind. Mit ganz anderen Kräften haben wir es hier zu thun. Es sind die Vorstellungen selbst, die, insofern sie einander zu verdunkeln, d. h. ihre Klarheit zu vermindern streben, zu Kräften werden und so Stoff zu mathematischen Rechnungen darbieten und aus deren Entgegenwirken und Vereinigen jene sogenannte Vermögen des Geistes erst erklärlich werden; es sind nur die einfachen Vorstellungen, mit welchen wir es zunächst zu thun haben. Als Grundgesetz der ganzen mathematisch-psychologischen Untersuchung wird nun der Grundsatz oder die Rechnungshypothese aufgestellt: einfache Vorstellungen (Farben, Töne, Klänge etc.), die in einem und demselben Kontinuum von Vorstellungen liegen (unter einem gemeinsamen Merkmale so enthalten sind, dass der Uebergang von der einen zu anderen unmerklich ist, oder dass die spezifischen Differenzen gleichsam unendlich klein sind,)

verdunkeln (hemmen) einander, wenn sie, durch was immer für Umstände, gleichzeitig ins Bewusstsein treten, gegenseitig so, dass beide, bei unveränderter Stärke, gleicher Spannkraft und unverändertem Inhalte, einen Teil ihrer Klarheit verlieren (ihre Spannung ändern), dessen Grösse von dem Verhältnisse der Stärke der Vorstellungen und dem Abstande in dem Kontinuum (dem Grade des Gegensatzes, Hemmungsgrade) abhängt. Das Maximum des Hemmungsgrades heisst voller Gegensatz; er findet für zwei Vorstellungen statt, wenn die eine ganz gehemmt werden muss, damit die andere ungehemmt bleibe. Die Proportionalzahl, welche dann angiebt, wie viel im Verhältnisse zu der Stärke der gegebenen beiden Vorstellungen von dieser zusammengenommen gehemmt wird, heisst die Hemmungssumme. Herbart und mit ihm Drobisch folgern aus dieser Definition des vollen Gegensatzes und aus dem Umstand, dass der Zustand der Hemmung der Vorstellungen, die nach dem zu Grunde gelegten Begriffe von ihnen ihre volle Klarheit zu behaupten, also ungehemmt zu sein streben, ein unnatürlicher sei, dem sie möglichst widerstehen, dass die Hemmungssumme nicht kleiner, aber auch nicht grösser als die schwächere Vorstellung sein kann. Und so wird z. B. für eine Mehrzahl von n Vorstellungen die Hemmungssumme gleich der Summe der $(n-1)$ schwächsten bestimmt. Wie diese Folgerung, so billigt Drobisch auch den Herbart'schen Satz, dass der Stärke der Vorstellungen umgekehrt proportionale Teile der Hemmungssumme als die jenen zukommenden Hemmungen von der Stärke derselben abgezogen werden müssen, um die Verhältniszahlen zu erhalten, welche den Grund der Klarheit der Vorstellungen nach geschehener Gewinnung bestimmen. Diese Sätze bilden gewissermassen die Statik des Geistes, welche die Bedingungen des Gleichgewichts der Vorstellungen bei vollem Gegensatze derselben enthalten.

Wie verhält sich nun aber diese seelische Statik, wenn kein voller Gegensatz der Vorstellungen stattfindet, d. h. wenn die eine nicht notwendig gehemmt werden muss, damit die andere ungehemmt bleibe? Oder arithmetisch ausgedrückt, wie viel muss dann von der einen gehemmt werden? Ein echter Bruch $(= m)$ giebt uns die Antwort hierauf. Ich gehe hier auf die scharfsinnigen

mathematisch-psychologischen Entwickelungen, welche von Drobisch an der Hand Herbarts gemacht werden, nicht näher ein und bemerke nur, dass aus diesen Gleichgewichtsverhältnissen der Vorstellungen Drobisch es erklärt, dass und wie es möglich ist, dass wir eine unermessliche Menge von Vorstellungen besitzen, ohne uns jedoch gleichzeitig mehr als einer sehr kleinen Anzahl bewusst zu werden, worauf er dann auch die Theorie des Gedächtnisses begründet. Hieraus ergiebt sich unter Anderem nun dies, was Herbart die Schwelle des Bewusstseins genannt hat: eine Stärke (e), welche eine Vorstellung übersteigen muss, um neben zwei oder mehreren anderen klar zu werden. Diese statische Schwelle ist jedoch verschieden von der mechanischen Bewusstseinsschwelle, wie sich aus dem Folgenden ergiebt.

Die Mechanik des Geistes hat zum Gegenstande die Vorstellungen, insofern sie als veränderliche Kräfte betrachtet werden. Es giebt eine Grundformel, welche lehrt, dass, wenn zwei entgegengesetzte Vorstellungen einander überlassen sind, sie sehr beinahe, nie aber ganz den Zustand des Gleichgewichts erreichen; befindet sich aber unter drei oder mehreren Vorstellungen eine, die fähig ist, unter die statische Schwelle zu fallen, so zeigt die Rechnung, dass die Zeit des völligen Sinkens dann immer endlich ist und sogar sehr klein werden kann, woraus sich ergiebt, wie es möglich ist, dass uns ein Gedanke sehr schnell in Vergessenheit kommt. Tritt nun diese Vorstellung unter die Schwelle, so verschwindet sie, die bisher von der Hemmungssumme am meisten litt, und die übrig gebliebenen Vorstellungen erleiden nun plötzlich einen bedeutenden Druck, während alle vorhergehende und nachfolgende Aenderung der Hemmung stetig war. So erklärt sich sehr natürlich manche plötzliche Aenderung unseres Gemütszustandes, schneller Übergang der Affekte, Leidenschaften etc.

Ich verfolge diese zwar kritische, aber meist beistimmende Analyse des Herbart'schen Werkes seitens des Leipziger Mathematikers nicht weiter und bemerke nur, dass Drobisch alle diese neuen psychologischen Fragen und ihre Lösungen zu den seinigen machte und sich somit als strikten Anhänger der mathematischen

Psychologie Herbarts bekannte und dieses so sehr, dass er sogar schon manche Vorwürfe, die der neuen Psychologie gemacht wurden, z. B. den, dass sie das Wesen der Freiheit aufhebe, wenn jede Bewegung der Seele als das Werk des Mechanismus erscheine, zurückweist. Andererseits warnt er aber auch Diejenigen, welche von diesem psychologischen Kalkul angezogen, glauben möchten, dass am Ende alle mathematische Psychologie etwa auf einer durchgeführten Vergleichung mit der mechanischen Theorie etwa der elastischen Federn beruhe. Dem gegenüber betont Drobisch, dass der Statik und Mechanik des Geistes alle räumlichen Beziehungen völlig fremd sind. Höchstens könnten die analogen physikalischen Vorgänge als Erläuterung für Diejenigen benutzt werden, welche in diesen mathematisch-psychologischen Fragen noch ungeübt sind. — Unser junger Professor, der plötzlich als Schüler Herbarts auftritt, ist sich indess der umgestaltenden Kraft der neuen Lehre völlig bewusst und ist nicht geneigt, mit den Vertretern der alten Psychologie zu paktieren: „Die Theorie“, sagt er am Schlusse seiner kritischen Arbeit, „muss überall ihren festen, freien, rücksichtslosen Gang gehen dürfen. Sollte sie auf diesem Wege manche Stützen umwerfen, an welche man bisher Hauptsätze der Moral und Religion anzulehnen gewohnt war, so wird dann das Interesse der Menschheit für dauerndere Grundpfeiler sorgen, und so das Reich der Wahrheit doppelten Gewinn ziehen.“

Aber Herbarts mathematische Psychologie ist nur die im Psychischen sich vollziehende Anwendung der Metaphysik, insbesondere der Lehre von den „Realen“ dieses Philosophen, und so ging auch Drobisch sofort nach dem Erscheinen von Herbarts „Allgemeiner Metaphysik“ (1829) an das Studium derselben, und die Resultate desselben liegen in der berühmten Recension dieses Werkes vor, welche er im Augustheft der „Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung“ (Jahrg. 1830) veröffentlichte. Drobisch folgt in seiner kritischen Analyse des Werkes ganz der Einteilung desselben, welche bekanntlich in vier Teile zerfällt: 1) Methodologie oder die Lehre von den Prinzipien und Methoden; 2) Ontologie oder die Lehre vom Sein, von der Inhärenz und der Veränderung; 3) Synechologie oder die Lehre vom Stetigen, von Zeit, Raum

und Materie; 4) Eidolologie oder die Lehre von den Erscheinungen. — Es ist bemerkenswert, dass Drobisch in dieser kritischen Besprechung schon ganz Herbartianer ist. Während er in der Rezension der Psychologie noch manche, wenn auch nur schüchterne, von seinem mathematischen Gewissen ihm eingegebene Einwendungen zu machen wagt, steht er hier ganz auf dem Boden des von ihm kritisierten Werkes, von dessen Inhalt er eine möglichst ausführliche Analyse giebt. Er acceptiert also die metaphysischen Grundlagen Herbarts, seine „Methode der Beziehungen," seine Kritik der Begriffe des Seins, seine naturphilosophischen Prinzipien in Bezug auf Zeit, Raum und Materie und — seine Psychologie. Ab und zu sucht er allerdings durch mathematische Erläuterungen die metaphysischen Abstraktionen seines neuen Freundes zu erklären, was ihm auch wirklich meist gelingt. Vielfach aber schliesst er sich sogar an den Wortlaut Herbarts an und fügt dann zu demselben einige erläuternde Worte hinzu. — Diese durch eine Reihe von Nummern (No. 144—149) sich hinziehende Kritik giebt demnach eine Art Kommentar zu dem schwierigen Werke Herbarts (Bd. II. Der Band I ist in derselben Zeitschrift No. 112, Jahrg. 1829 beurteilt worden).

Am Schlusse empfiehlt Drobisch das Studium der Herbart'schen Metaphysik der „Aufmerksamkeit aller Gelehrten, welche die exakten Wissenschaften kultivieren". Die Motive, von denen unser Mathematiker hierbei ausging, sind noch heute für grosse wissenschaftliche Kreise bemerkens- und beherzigenswert. „Herbart hat", sagt Drobisch, „diese Wissenschaften (Mathematik und Naturwissenschaften) gründlich genug studiert, um nicht mit jener oberflächlichen Anmassung und seichten Allgemeinheit über sie zu sprechen, wodurch das ehemalige Ansehen der Philosophie in diesen Fächern so tief gesunken ist. Gleichwohl ist seine Metaphysik so wenig eine geschmeidige Dienerin der hergebrachten Meinung, vielmehr eine so selbständige, oft sogar schroff scheinende Spekulation, dass es wohl um so interessanter sein muss, zu erfahren, was für ein Resultat aus zwei so entgegengesetzten Richtungen der Forschung in einem Individuum hervorgegangen sein möge ... Herbart ist nicht einer jener überschwenglichen Philosophen, die ihr System

für ein Gestirn des Tages ausgeben, gegen welches der matte Sternschimmer der übrigen Wissenschaften erbleiche. Er träumt nicht von naturphilosophischen Konstruktionen, die, alle künftigen Experimente und Beobachtungen entbehrlich machend, uns ins Innere der Natur einführen sollen. Er will die Knoten der Spekulation nicht zerhauen, sondern allmählich lüften und lösen, nicht Verächter, doch auch nicht Sklave der Erfahrung sein, sein Streben, ist: Spekulation mit der Erfahrung zu versöhnen. Herbart nimmt für die Philosophie nicht „absolutes" Wissen, sondern nur, wie in der Mathematik und den Naturwissenschaften, eine allmählich, aber mit Sicherheit und Genauigkeit fortschreitende Forschung in Anspruch und theilt seine Untersuchungen in einer reinen und nüchternen, dem Ernst und der Würde der Wissenschaft angemessenen Sprache mit. Solche gemässigte Ansichten, solche bedeutende, mit reichen Hilfsmitteln unterstützte Bestrebungen dürften wohl verdienen, die Aufmerksamkeit auch Derer auf sich zu lenken, die mit der neueren Philosophie gebrochen haben, weil sie, in ihrem Ubermute über längst begründete Wissenschaften sich erhebend, anstatt von ihnen zu lernen, sie mit einer Geringschätzung behandelte oder mit einer Oberflächlichkeit umzumodeln suchte, die doppelt verderblich auf sie selbst wieder zurück wirken musste. Möge das Vorstehende geeignet sein, zur Wiederaussöhnung der exakten Wissenschaften mit der philosophischen Spekulation wenigstens Einiges vorzubereiten."

Dieser Wunsch ging merkwürdig schnell in Erfüllung. Innerhalb der Herbart'schen Schule, als deren Mitbegründer seit dem Erscheinen dieser beiden Recensionen Drobisch anzusehen ist, fand thatsächlich eine solche Aussöhnung statt. Denn es waren meist Männer der exakten Wissenschaften, welche sich der neuen Richtung (deren eigentlicher Begrüder 1833 von Königsberg nach Göttingen berufen worden war) anschlossen, Mathematiker, Naturforscher, aber auch Juristen, Historiker, Philologen, Theologen und hauptsäglich — Pädagogen.

Was noch weiter zur Ausbreitung der Herbart'schen Philosophie beitrug, war der Umstand, dass sie in ihrem praktischen Teile sich von aller überschwenglichen und radikalen Anschauung in

Fragen der Religion und des Staates fernhielt, im Gegensatz zu den Ausführungen der Hegel'schen Schule, aus deren Anhängern sich meist die revolutionären Führer in Staat und Kirche rekrutierten. So kam es denn, dass, während die Regierungen erklärlicher Weise bemüht waren, die Letztgenannten aus den akademischen Stellungen zu entfernen oder sie gar nicht erst zuzulassen, sie (insbesondere in Österreich und in Sachsen) den Anhängern Herbarts gegenüber ein weit freundlicheres und wohlwollenderes Verhalten zeigten.

Drobischs schriftstellerische Thätigkeit war seitdem noch lange Zeit zwischen den Gebieten der Mathematik und der Philosophie geteilt. War er doch an der Leipziger Universität von 1827—42 ordentlicher Professor der Mathematik, während welcher Zeit er wohl ab und zu philosophische Kollegien las, seine Hauptvorlesungen indes waren rein mathematische. Erst nach Antritt seiner ordentlichen Professur der Philosophie beschränkte er sich ausschliesslich auf diese letztere, und zwar auf Psychologie und Logik. Nebenher veröffentlichte er noch Manches, was der Agitation für die neue von ihm acceptierte Richtung gewidmet war. In dieser Beziehung nennen wir nur seine „Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie" (1834), ein wesentlich apologetisch, zugleich aber auch stark polemisch gehaltenes Werk. Die Polemik ist hier wesentlich gegen die Hegel'schen Jünger gerichtet, deren Übermut und Herrschergelüste nach dem Tode des Meisters (1831) eine andere Richtung nicht aufkommen lassen wollten. Sonst war der friedliche Drobisch keine zur Polemik geneigte Natur. Meist überliess er die Abwehr von Angriffen auf seine Schule, an denen es allerdings in den vierziger und fünfziger Jahren durchaus nicht fehlte, jüngeren Anhängern, unter denen z. B. der gelehrte Konsistorialrat Thilo (z. B. in seiner Polemik gegen die „theologisierende Staatslehre" Julius Stahls), sowie der vorsichtige und gewandte Pastor Flügel eine scharfe und schneidige Feder führten. Letzterer ist auch bisher einer der hervorragendsten und erfolgreichsten wissenschaftlichen Bekämpfer des Moleschott-Büchner-Vogt'schen Materialismus gewesen und redigiert (seit dem Tode Tuiscon Zillers und Allihns) jetzt noch das offizielle Organ der Schule, die

früher von Allihn und Ziller herausgegebene „Zeitschrift für exakte Philosophie“ (früher Leipzig, jetzt Köthen).

Was Drobischs positive Leistungen innerhalb der von ihm mitbegründeten Herbart'schen Schule betrifft, so müssen wir hier auf seine beiden Hauptwerke verweisen: „Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie“ (Lpz. 1850) und die „Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachen Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft“ (Lpz. 1836; 5. Aufl. 1887). Ich will diesen beiden Werken einige Bemerkungen widmen und beginne mit dem letztgenannten, und zwar nehme ich hierbei die zweite, von der ersten ganz verschiedene Auflage zur Hand.

Weder Herbart, noch Drobisch, noch ihre Schule nehmen in Bezug auf ihre Logik eine besondere und von ihrer Vorgängerin unterschiedene Stellung ein, was schon daraus hervorgeht, dass man vielfach von einer „Kant-Herbart'schen“ Logik spricht, unter welcher man natürlich die formale Logik versteht, wie sie von Aristoteles begründet und im Laufe der Jahrhunderte, unabhängig von der Metaphysik, als besondere philosophische Wissenschaft ausgebildet worden ist. Dieses wurde jedoch in der Schelling-Hegel'schen Zeit anders. Die Logik als Lehre von den formalen Denkgesetzen trat in den Hintergrund, da diese Gesetze von Schelling und Hegel zugleich als Gesetze des objektiven Seins gefasst wurden; an die Stelle der „formalen“ trat die „metaphysische“ Logik, in welcher letzteren (wie z. B. bei Hegel) die bisherige normale Logik nur einen geringen Teil bildete, da ja auch die Gesetze und Normen des subjektiven Denkens hier mit zum Sein des Geistes gehörten. Über die Berechtigung dieses Unterschiedes wurde in den dreissiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts viel gestritten, da die Identitätsmetaphysiker die subjektive und formale Logik für etwas durchaus Inhaltsloses und Untergeordnetes erklärten, während die Kantianer dieser Identifizierung von Metaphysik und Logik jede wissenschaftliche Berechtigung absprachen. Aus diesem Konflikt ging eine Art Mittelpartei hervor, welche, wie Ueberweg sich später ausdrückte, eine „objektivistische Erkenntnislehre“ anstrebte, und die mit Aristoteles in dem Denken ein „Abbild“ des Seins er-

blickt, welches einerseits zwar von seinem realen Korrelat verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen, und andererseits demselben entspricht, ohne mit ihm identisch zu sein, und welche mit Schleiermacher die Formen des Denkens aus dem Wissen, als dem Zwecke des Denkens, zu begreifen und die Einsicht in ihren Parallelismus mit den Formen der realen Existenz zu begründen versucht. Es war der Standpunkt des sog. Idealrealismus, als dessen hervorragenster Vertreter der berühmte Aristoteliker und Berliner Akademiker Adolf Trendelenburg galt.

Dieser war es auch, der in seinen bekannten „Logischen Untersuchungen" gerade mit Rücksicht auf die Herbart'sche Schule die wissenschaftliche Existenzberechtigung der rein formalen Logik in Frage stellte. „Die formale Logik" sagt Trendelenburg, „welche die Wahrheit als die Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande zu erklären pflegt, ist eine haltlose Disciplin. Sie will den Begriff, das Urteil, den Schluss allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen, sie trennt daher das Denken von dem Gegenstande, wie etwa den aufnehmenden Spiegel von dem einfallenden Lichtstrahl. Dieses Verfahren ist aber deshalb bedenklich, weil das Gesetz der Reflexion nicht von dem Spiegel allein bedingt wird."

Drobisch widerlegt diese Ansicht des damals sehr einflussreichen Berliner Philosophen, indem er ausführt, dass die formale Logik nicht ein reines Denken voraussetzt und es nicht unternimmt, die Formen eines solchen in abstracto zu zergliedern oder zu entwickeln; ihre Voraussetzung sei vielmehr das konkrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken, aus welchem sie ihre Grundformen durch Abstraktion gewinne, diese dann aber nach Gesetzen, die sich aus der Betrachtung ihrer Verhältnisse ergeben, mit einander verknüpft und dadurch zu abgeleiteten Formen gelangt. Formen ohne Inhalt kennt sie nicht, sondern nur solche, die von dem besonderen Inhalte, der sie erfüllen mag, unabhängig sind, und für die also der Inhalt, dessen sie nie ganz entbehren können, unbestimmt und zufällig bleibt. Die Grundformen des Denkens werden auf ähnliche Weise gewonnen, wie die Grundformen der Geometrie, die auch nur die Reste sind, welche die Abstraktion

von den physikalischen und chemischen Eigenschaften der sinnlich wahrgenommenen Körper übrig lässt. Das Vorstellen eines leeren körperlichen Raumes z. B. sei schon eine der sinnlichen Anschauung und ihrer gedächtnismässigen Reproduktion fremde Abstraktion, die geometrische Fläche erfordert eine zweite, die Linie, der Punkt eine dritte und vierte Abstraktion. In ähnlicher Weise komme die Logik zu dem Begriffe und seinen Merkmalen und Beziehungen. Wie aber die Geometrie sich weder mit der Auffindung der Grundformen begnügt, noch mit der Klassifikation der erfahrungsmässigen Körperformen beschäftigt, sondern durch Kombination der ersteren zu ideellen Konstruktionen gelangt, in denen sie zwar zum Teil das Wirkliche und Gegebene konstruiert, zum Teil aber auf Gestaltungen kommt, die in der uns bekannten sinnlichen Welt wie Fremdlinge erscheinen —, so verfahre in gleich ähnlicher Weise die Logik in den Lehren von den Urteilen und den Schlüssen, den Einteilungen und Beweisen mit den Grundformen der Begriffe, wobei sie sich nur von der Übereinstimmung der Gedankenformen unter einander, des Denkens mit seinen eigenen Grundsätzen leiten lasse. Diese Übereinstimmung sei die alleinige logische Wahrheit ....

Allmählich näherte sich jedoch Drobisch jener mittleren Richtung, welche zwischen der metaphysischen, die Formen des Seins und die des Denkens identifizierenden und der rein subjektiven, den Denkformen nicht nur objektive, sondern auch formale Bedeutung beimessenden Logik sich einherbewegt. Noch die erste Auflage (1836) des Werkes von Drobisch steht auf dem empirischen und formalen Standpunkte. Aber schon in der zweiten, mehr aber noch in den folgenden Auflagen ist jene Annäherung sichtbar. Drobisch versucht diese seine weitere Entwickelung zu rechtfertigen.

„Es lässt sich nicht leugnen", sagt er, „dass besonders seitdem Kant diesen empirischen Ursprung ihrer ersten Anfänge verleugnet hat, vielfach daraus ein Bestreben entstanden ist, Denken und Erkennen von vornherein auseinander zu halten. Auch die erste Auflage dieser Schrift neigt sich noch dieser Ansicht zu, mit deren Beseitigung jedoch keineswegs die formale Logik zusammenbricht. Diese Ansicht wurzelte zunächst in Kants Lehre vom Erkennen a priori, die aber wieder mit Leibniz' und Deskartes' „angeborenen

Vorstellungen“ im Zusammenhange steht. Die Erkenntnis von a priori und a posteriori im Sinne der neueren Philosophie ist eine wohlbegründete. Das Allgemeine und Notwendige ist in der That kein Ergebnis der Erfahrung, sondern des Denkens, d. h. in derjenigen Verknüpfung der Begriffe, welche der Beschaffenheit und den Verhältnissen des in ihnen Gedachten gemäss ist. Aber daraus lässt sich nicht mehr folgern, als dass eben diese Verknüpfung von der Erfahrung unabhängig ist; eine Erschleichung muss es genannt werden, wenn man dasselbe auch auf die Begriffe selbst, vor ihrer Verknüpfung, übertragen will. Es giebt nur notwendige Urteile und Schlüsse, aber keine notwendigen Begriffe. Aus der Thatsache, dass es allgemeine notwendige Urteile giebt, lassen sich daher nicht angeborene, der Erfahrung vorausgehende Vorstellungen deduzieren. Kant vermeidet zwar diesen Ausdruck, will indes Raum, Zeit und Kategorien als Erkenntnisformen a priori, als notwendige Bedingungen der Erfahrung, als solche, ohne welche diese unmöglich sein würde, anerkannt wissen. Seine Behauptung stützt sich darauf, dass sich solche Formen im Denken von ihrem materiellen Inhalt entleeren, nicht aber gänzlich hinwegdenken lassen; er bemerkt jedoch nicht, dass bei dieser Entleerung blosse Abstraktionen übrig bleiben, keine einfachen und bestimmten Verhältnisse, dass eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich ist, wie eine Materie ohne alle Form, dass aber, wo, wie in den geometrischen Anschauungen, bestimmte Formen übrig bleiben, die Entfernung des Inhalts keine vollständige Entziehung desselben, sondern nur Aufhebung seiner Besonderheit ist. Die Abstraktion kann im wirklichen Vorstellen nicht weiter gehen, als bis zur Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie. Aber dieser steht eine Unabhängigkeit der Materie von einer bestimmten Form gegenüber. Man würde also hieraus ebenso gut wie reine Form auch reine Materie a priori anzunehmen berechtigt sein. In Wahrheit aber ist das eine so fehlerhaft wie das andere, denn Materie und Form stehen überall in untrennbarer Wechselbeziehung, jede von beiden fordert die andere. Unverkennbar hat auf Kant die falsch ausgelegte Thatsache der reinen Mathematik einen verführenden Einfluss ausgeübt. Der Inhalt ihrer

Grundbegriffe und Grundsätze ist so einfach und leicht verständlich, so sehr Gemeingut, dass er in der That wie ein angeborenes erscheint, das man nicht zu lernen, sondern auf das man sich nur zu besinnen braucht. Indes ist es nicht einmal ganz so; der Anfänger fügt sich nicht ohne einiges Widerstreben, wenn ihm zugemutet wird, die Fläche ohne Dicke, die Linie ohne Dicke und Breite zu denken, denn diese Vorstellungsweise ist ihm neu und fremd. Wenn aber die Axiome in der That unmittelbare Evidenz haben, so bewähren sie sich dadurch eben als Thatsachen der Anschauung, denen faktische, assertorische, nicht apodiktische Geltung zukommt. Eine psychologische Notwendigkeit muss freilich vorhanden sein, in Folge deren wir uns allgemein subjektiv keine anderen Vorstellungen machen können, aber diese ist nicht mit logischer Notwendigkeit zu verwechseln, die auf dem Widerspruch beruht, auf den das Andersdenken führt. Auch muss wohl beachtet werden, dass die reine Mathematik sich allmählich Teile der angewandten zueignet. Denn indes es sonst nur reine Arithmetik und Geometrie gab, ist in neuerer Zeit eine reine Mechanik hinzugekommen, nachdem es gelungen, nicht nur den Begriff der Bewegung, sondern auch den der Kraft in so abstrakter und doch quantitativ so bestimmbarer Weise zu fassen, dass sich aus Zusammensetzungen von Kräften, ebenso gut wie aus denen von Zahlen und Linien, allgemeine und notwendige, von der Erfahrung unabhängige Folgerungen ziehen lassen —."

Eine ähnliche Bewandtnis wie mit der reinen Mathematik hat es auch mit der reinen Logik. Sie ist ganz gewiss eine demonstrative Wissenschaft, muss aber gleichwohl ihre ersten Anfänge aus Erfahrungsthatsachen schöpfen und ehe sie progressiv zu Begriffsverknüpfungen schreiten kann, regressiv die zu knüpfenden Elemente aus jenen Thatsachen abstrahieren. Ein Gefühl von der Notwendigkeit dieses doppelten Verfahrens in der Begründung und Entwickelung der Logik liegt unverkennbar Fries' Unterscheidung einer anthropologischen Logik von der philosophischen zu Grunde; nur ist es dabei ganz falsch, der letzteren eine psychologische Grundlage geben zu wollen und zu meinen, dass ihr mit Zergliederung der Operationen des Anschauens und Denkens, der

Erinnerung und Phantasie etc. gedient sei. Dergleichen psychologische Untersuchungen bleiben für die Logik ganz unfruchtbar. Wohl aber sind die allgemeinsten Formen der inneren und äusseren Erfahrung der Boden, aus dem sie ihre abstrakten Grundbestimmungen zu ziehen hat, in ähnlicher Weise, wie auch die Metaphysik (im Geiste Herbarts behandelt) von dieser Erfahrungsbasis, als dem Erkenntnisgrund der durch die Spekulation zu findenden Realgründe, ausgeht. Drobisch schneidet aber durch diese empirische Begründung der Logik eine höhere spekulative Auffassung keineswegs ab, so wenig, als die Mathematik dadurch, dass sie Raum, Zeit, Bewegung etc. als gegeben betrachtet, tieferen metaphysischen Untersuchungen über diese Voraussetzungen in den Weg tritt. Die Bedeutung auch der Formen des Denkens für das absolute Sein und Wissen wird nur die Metaphysik feststellen können. Zur konkreten Erscheinung aber kommen sie in der Erfahrung; und durch Betrachtung der allgemeinsten Erkenntnisformen, der Vielheit der Dinge, ihrer Beschaffenheiten und Beziehungen gewinnt er den natürlichsten Anfang der Logik. Bei diesem Verfahren wird von ihm weder das Denken vom Erkennen gewaltsam losgerissen, noch vorzeitig von der Spekulation abhängig gemacht.

Dass Drobischs „Logik“ ausser ihrem streng wissenschaftlichen Charakter auch noch einen hohen didaktischen Wert besitzt, zeigt die Anzahl der Auflagen, die sie erlebt hat. Und in der That erkennt man diesen Vorzug beim Studium des Werkes sofort. Die Folgerichtigkeit und, ich möchte sagen, die fast mathematische Konsequenz der Gedankenentwickelung nicht minder, als die Klarheit und Präcision des Ausdrucks sind Vorzüge von nicht zu unterschätzendem Werte für ein Buch, welches nicht nur eine Fortbildung der Wissenschaft anstrebt, sondern auch ein brauchbares Hilfsmittel für das Studium der Logik sein will. Und dieser letztere Vorzug wird noch erhöht durch die geflissentliche Bemühung des Verfassers, alle historischen Momente, d. h. die Geschichte der Logik, ganz fern zu halten. Hierdurch gewinnt Drobischs Werk jene Durchsichtigkeit, Übersichtlichkeit und Reinheit der Darstellung, welche Ueberwegs sonst gehaltvolle und vortreffliche Logik (die neueren Auflagen von Bona Meyer) gerade wegen des Durch-

einander historisch-litterarischer Citate und Nachweise sehr vermissen lässt.

Hatte Drobischs „Neue Darstellung der Logik“ eigentlich nichts specifisch Herbart'sches an sich, so kehrt er in seinem zweiten, 14 Jahre später erschienenen Hauptwerke, in den „Ersten Grundlinien der mathematischen Psychologie“ zu dem heimatlichen Boden Herbarts wieder zurück. Auch dieses Werk ist, wie die „Logik“, nicht sehr umfangreich; aber es ist von solch einer gehaltvollen Gedrängtheit des Inhalts, dass man beim Studium desselben (und Drobischs Bücher wollen studiert, nicht bloss gelesen sein,) den Wunsch hat, diese oder jene Partie weiter ausgeführt, durch Exkurse erläutert und überhaupt den unerbittlich strengen, lehrbuchartigen Aufbau des Ganzen durch einige freiere Formen gemildert wünscht. Aber Drobisch lässt sich in seinen Schriften zu gar keinen popularisierenden Konzessionen herbei; er räumt dem heutigen Zeitgeschmacke, wonach auch die wissenschaftliche Darstellung des schmückenden litterarischen Zierates nicht mehr entbehren will, nichts ein: er ist auch in der Diktion seiner philosophischen Bücher eben Mathematiker und dieses so sehr, dass seine Darstellung oft von langen Reihen geometrischer und arithmetischer Formeln unterbrochen wird. Dass dieses hier in der „mathematischen“ Psychologie vorzugsweise geschieht, liegt in dem Inhalt und dem wissenschaftlichen Charakter derselben.

Drobisch hatte in seinen oben analysierten Recensionen der beiden Hauptwerke Herbarts sich darauf beschränkt, die Prinzipien dieser Philosophie gewissermassen nur referierend wiederzugeben und sie dem Studium der wissenschaftlichen Welt, insbesondere seiner mathematischen Fachgenossen zu empfehlen. Seit dieser Zeit waren nun 25 Jahre verflossen. Herbart war mittlerweile in Göttingen gestorben, und an die Stelle der früheren Gleichgültigkeit war nunmehr ein lebhaftes Interesse für die neue Philosophie einerseits und eine heftige Polemik gegen sie andererseits getreten. Da mochte es wohl Drobisch an der Zeit gehalten haben, die vielfachen Irrtümer und Vorurteile, die über das Wesen und die Bedeutung der „mathematischen Psychologie“ im Schwang waren, durch eine gewissermassen authentische Auslegung, d. h. eine teils

apologetische, teils polemische Darlegung des wirklichen Sachverhalts, zu beseitigen. Drobisch erkennt hier an, dass zwar Herbarts Bekämpfung der sogenannten Seelenvermögen von Erfolg gewesen sei, und dass auch seine Analyse und Erklärung derjenigen seelischen Phänomene, welche als wirkliche Thatsachen gelten können, aus den Prinzipien der Association und Reproduktion anerkannt worden sind. Aber zugleich beklagt er, dass gerade der mathematische Teil der Herbart'schen Psychologie nicht diejenige Anerkennung (fügen wir hinzu: das Verständnis) gefunden hat, die er thatsächlich verdient. Ja als Beweis hierfür führt Drobisch an, dass, obgleich bereits fast 30 Jahre seit dem Erscheinen von Herbarts psychologischem Hauptwerke verflossen sind, ausser einigen akademischen Programmen von ihm selbst (die schon oben genannten „Quaestiones mathematico-psychologicae") nur eine hierher gehörige, allerdings bedeutsame Arbeit von Th. Wittstein*) erschienen sei. Im Uebrigen vermutet Drobisch nicht mit Unrecht, dass der Grund der mangelhaften Kenntnisnahme der mathematischen Psychologie seitens der berufenen Kreise der sei, dass die Mathematiker zu geringes Interesse für psychologische und methaphysische Fragen und die Psychologen meist eine zu geringe mathematische Vorbildung für das Studium jener neuen Disciplin hätten. Und so ist es auch thatsächlich später geblieben.

In der Herbart'schen Schule sind im Verlaufe der letzten Hälfte dieses Jahrhunderts alle philosophischen Zweige vom Herbart'schen Standpunkte bearbeitet worden, wie die Metaphysik (Strümpell, Exner, Lott, Hartenstein, Schilling), die Ethik (Nahlowski, Steinthal, Allihn u. A.), die empirische Psychologie (Volkmann, Lazarus, Theod. Waitz, Stiedenroth, Lindner), die Staatslehre (Stephan, Nahlowski, Unterholzner, Geyer, Thomas etc.), die Religionsphilosophie (Taube, Thilo, Drobisch u. A.), die Aesthetik (Lazarus, Durdik, Siebeck, Griepenkerl, Rob. Zimmermann, Kortiensky, Th. Vogt), die Naturphilosophie (Drobisch, Cornelius, Flügel), vor Allen

*) „Neue Behandlung des mathematischen Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten" (Hannover 1865). Wittstein's spätere Abhandlung „Zur Grundlegung der mathematischen Psychologie" (Zeitschrift für exakte Philosophie VIII, 1869) erschien erst nach Drobischs „Ersten Grundlinien".

aber die Pädagogik (Ziller, Miquél, Kern, Stoy, Willmann, Mager); nur die eigentliche mathematische Psychologie in dem strengen und exakten Sinne Herbarts und Drobischs fand eine äusserst geringe Fortbildung.

Allerdings erstand gerade dieser Disciplin eine ganze Reihe von Gegnern, welche geltend machten, dass die mathematischen Formeln durch die empirische Psychologie nicht erhärtet werden etc., von denen wir hier nur nennen: Carl Rosenkranz (in der Halle'schen Monatsschrift „Deutsche Jahrbücher"), ja Th. Waitz selbst, ein Anhänger Herbarts, später auch Wilhelm Wundt und Friedrich Albert Lange, welcher letztere der Sache am schärfsten auf den Grund gegangen ist. Die Gründe, welche insbesondere von Kantianern und Hegelianern gegen diese Psychologie geltend gemacht wurden, waren gar mannichfaltige. Da wurde von dem einen gesagt, Herbart wolle aus der Psychologie ein Rechenexempel machen; ein anderer hält dafür, Herbart wolle die Lehre des alten Pythagoras erneuern; ein dritter vergleicht die mathematische Psychologie mit der mathematischen Philosophie des Schellingianers J. J. Wagner. Auch der spekulative Mystiker Eschenmayer (erst Schellings Anhänger, dann sein Gegner) habe, sagt man, mit mathematischen Bildern und Symbolen Spielereien getrieben, während ein anderer wieder meint, nicht die Psychologie, sondern die Mathematik werde Vorteil daraus ziehen; aber die Philosophie, deren Objekt „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" sei, könne sich des „Kalkuls" nicht bedienen. Endlich haben die idealistisch angelegten Naturen gesagt, für die unendliche Fülle unseres geistigen Lebens, dessen innerer zarter Organismus einem solch mageren Gerippe von algebraischen Formeln völlig unzugänglich sei, sei gar nichts mit der Mathematik anzufangen, die höchstens auf die tote und rohe Materie anwendbar sei u. s. w. „Es giebt", sagt Lange, unter den mathematisch und naturwissenschaftlich gebildeten Denkern („Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart", S. 459 fg.), „eine ganze Reihe verständiger und verdienstvoller Leute, welche allen Ernstes glauben, Herbart habe mit seinen Differentialgleichungen die Welt der Vorstellungen so gründlich erkannt wie Kopernikus und Kepler die Welt der Himmels-

körper. Das ist nun freilich eine so gründliche Täuschung wie Phrenologie, und was die Psychologie als Naturwissenschaft betrifft, so ist mit dieser schönen Bezeichnung so viel Unfug getrieben worden, dass man leicht in Gefahr kommen könnte, das Kind mit dem Bade auszuschütten . . . ." „Immerhin", fährt Lange fort, „verdient Herbarts gewaltiges Streben eine bessere Widerlegung, als die des blossen Nichtbeachtens." Lange hat diese Widerlegung in seiner bekannten Schrift vom Jahre 1865 geliefert: „Der elementare Fehler in Herbarts mathematischer Psychologie" (Duisburg 1865). Immerhin zieht Lange hierbei eine wichtige Konsequenz für seinen Hauptzweck, die Widerlegung des Materialismus: „Bestände die mathematische Psychologie (was nach ihm nicht der Fall ist), so würde dieses der sicherste Beweis für jene Gesetzmässigkeit alles psychischen Geschehens, welche der Materialismus behauptet, und zugleich die vollständige Widerlegung der Zurückführung des Bestehenden auf den Stoff sein."

Als ob Drobisch diese Folgerung Langes vorausgesehen hätte, bemerkt er in den 15 Jahre früher erschienenen „Ersten Grundlehren der mathematischen Psychologie": „Nach den gegenwärtig vorherrschenden Ansichten möchte weit weniger von Seiten des Idealismus, als von der Neigung zum Materialismus ein Einspruch gegen diesen Hang der mathematischen Psychologie zu erwarten sein. Die Fortschritte der Physiologie des Nervensystems scheinen immer mehr zu dem Versuche hinzudrängen, das gesamte Geistesleben aus bloss materiellen Principien zu erklären. Einige Physiologen haben sich bereits die Resultate der neueren, sorgfältiger beobachtenden und zergliedernden Physiologie anzueignen versucht, um sie mit den Entdeckungen über die verschiedenen Funktionen des grossen und kleinen Gehirns, des Rückenmarks und des animalischen Nervensystems in Verbindung zu bringen und aus diesen die psychischen Phänomene zu erklären. Diese Richtung muss konsequenter Weise verlangen, dass die mathematische Psychologie sich auf eine materielle Basis stelle, etwa Schwingungen von Hirn und Nervenfasern, oder auf- und absteigende elektrische Strömungen in den galvanischen Ketten der Nerven oder irgend etwas derart zur hypothetischen Grundlage ihrer Betrachtungen mache und die Lehre der Mechanik

materieller Punkte oder der Elektrodynamik dabei in Anwendung bringe. Es wäre gewagt, über den möglichen Erfolg eines solchen Unternehmens im voraus absprechen zu wollen. Vor der Hand aber scheint es uns, dass zu seinem Gelingen die Bedingungen noch nicht gegeben sind, schon allein aus dem Grunde, weil alle physiologischen Untersuchungen, die sich auf das Psychische beziehen, über das Gebiet der Empfindungen und willkürlichen Bewegungen, also diejenigen geistigen Regungen, die das Tier mit dem Menschen gemein hat, noch nicht sich erhoben haben und noch weit davon entfernt sind, über physiologische Bedingungen der höhern Geistesthätigkeiten irgend erhebliche Aufschlüsse zu gewähren."

Wie in diesen wenigen Worten die bündigste Abweisung der Berechtigung materieller Erklärung geistiger Processe liegt, so zeigen sie aber auch die Vorsicht und Umsicht des gewissenhaften Forschers. Während ein Gegner der mathematischen Psychologie aus der hypothetischen Annahme eines Bestandes dieser Disciplin eine evidente Widerlegung des Materialismus glaubt folgern zu dürfen, geht der Mitbegründer der mathematischen Psychologie selbst nicht so weit, indem er auf die Zukunft der experimentierenden Physiologie verweist, und er erlaubt sich höchstens den Zweifel, ob diese Wissenschaft je dahin gelangen wird, auch für die höheren Geistesthätigkeiten die materiellen Bedingungen und Processe zu finden. — Freilich ist die Verschiedenheit dieses Verhaltens beider Forscher gewissermassen geschichtlich zu erklären. Als die „Ersten Grundlinien" Drobischs 1850 erschienen, hatte der Materialismus kaum seine ersten Flugversuche gemacht, und es war bis dahin eigentlich nur der Streit zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt (Moleschotts „Kreislauf des Lebens" war erst 1852, Büchners „Kraft und Stoff", diese Bibel des Materialismus, 1855, Czolbes „Neue Darstellung des Sensualismus" ebenfalls erst 1855 erschienen). Dagegen hatte bei dem Erscheinen von Langes „Geschichte des Materialismus" (1866) die materialistische Strömung ihren Höhepunkt erreicht, so dass Lange schon als direkter Gegner gegen dieselbe auftrat. — Im Übrigen hatte Drobisch schon im Jahre 1842 eine „Empirische Psychologie auf naturwissenschaftlicher Methode" ver-

öffentlicht und war so gewissermassen dem Vorwurf, welcher der mathematischen Psychologie gemacht worden war, dass sie in ihren Formeln von der Selbstbeobachtung und inneren Erfahrung nicht genügend kontroliert sei, zuvorgekommen.

Dass übrigens die mathematische Psychologie schon früher mannigfaltige Gegner gefunden haben muss, geht daraus hervor, dass Drobisch schon in seinen „Beiträgen zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie“ (1834) jene Haupteinwände zu entkräften bemüht ist. In der III. Abteilung dieser wenig bekannten, aber sehr interessanten polemischen Schrift, welche uns gewissermassen die Sturm- und Drangperiode der Herbart'schen Schule vergegenwärtigt: „Über zwei Hauptparadoxen der Philosophie Herbarts,“ kommt er, nachdem er im ersten Teile das metaphysische Paradoxon, die Einwürfe gegen die von Herbart behaupteten Widersprüche in den Begriffen des wirklichen Dings, der Veränderung, der Materie und des Ichs, zurückgewiesen, im zweiten Teile der Abhandlung auf das psychologische Paradoxon, d. h. auf die Frage der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Psychologie. Die Sprache des damals noch ziemlich jungen Professors der Mathematik ist sehr zuversichtlich, selbstbewusst und scharf. Später ist Drobisch immer milder, nachsichtiger und versöhnlicher geworden. Er verweist zunächst auf Herbarts Schrift vom Jahre 1822 „Über die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden“ und bemerkt hierbei: „Hätten Diejenigen, welche sich erlaubt haben, über die mathematische Psychologie in den Tag hinein zu reden und abzusprechen, diese Abhandlung nur oberflächlich durchblättert, so wäre es unmöglich gewesen, dass Äusserungen darüber, von denen eine die andere an Sinnlosigkeit übertrifft, mit solcher Dreistigkeit in die Welt hinausgeschrien werden konnten . . . .“

Zunächst konstatiert Drobisch, dass Herbart weder in der allgemeinen Metaphysik, noch in der Ethik die Mathematik zur Anwendung — wo sie auch nicht hingehörte — brachte. Er kennt zu gut die Macht, aber auch die Grenzen der mathematischen Methode. Dass sie in den Naturwissenschaften an ihrem eigentlichen Platze ist, bedarf für denjenigen keines Beweises erst, welcher

die Entwickelung der Naturforschung seit drei Jahrhunderten kennt. Allerdings hat die Physiologie der Hilfsmittel der Mathematik bisher nicht in dem Masse wie die übrigen naturwissenschaftlichen Zweige sich bedient. Der Grund hierfür liegt in dem Mangel einer allgemeinen mathematischen Theorie der inneren Zustände der Wesen; aber Drobisch hofft von der Entwickelung der Physiologie in der Zukunft nach dieser Richtung hin das Beste, denn er glaubt und hofft, dass die Formeln der mathematischen Psychologie auch in der Physiologie sich künftig als brauchbar erweisen werden. Es sei nur, meint Drobisch, eine leere Deklamation, behaupten zu wollen, das Leben entziehe sich dem Kalkul. Zum Beweise hierfür bezieht er sich auf Quetelet und die Moralstatistik, welche in den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen, trotz des „freien" Willens der letzteren, in Bezug auf ihre Geschlechts-, Bevölkerungs- und Ernährungsverhältnisse die Herrschaft konstanter Zahlen und numerisch bestimmbarer Gesetze nachweist. Dies möge Diejenigen warnen, welche Mechanik des Geistes gar für eine Versündigung an der Moralität und Religion halten. — „Man hat keinen Grund, weder aus Ehrfurcht vor der endlosen Fülle der lebendigen Natur, noch aus vermeintlicher Moral und Religiosität, vor dem Gedanken einer mathematischen Psychologie zurückzubeben. Andernteils seien die grossartigen Triumphe der Mathematik über alle Schwierigkeiten, welche die proteusartigen Umwandlungen der Natur ihr in den Weg legen, verlockend genug, ein so ausgezeichnetes Hilfsmittel zur höheren Erkenntnis auch bei der Erforschung der inneren Welt unseres Geistes, in der Experiment und künstliche Beobachtung fortfällt*), zu benutzen." Dass der Gedanke einer Gleichgewichts- und Bewegungslehre nahe liege, gehe schon aus dem Sprachgebrauch hervor, welcher aus der physikalischen Mechanik eine Reihe von Metaphern entnehme: „Gleichgewicht," „Bewegung," „Erschütterung" des Gemüts, „Geschwindigkeit," „Kommen und Gehen," „Aufsteigen" des Gedankens etc. Unsere Vorstellung habe bald mehr, bald weniger Klarheit, unser

*) Als Drobisch im Jahre 1834 dieses schrieb, konnte er nicht ahnen, dass sein späterer Kollege, W. Wundt, gerade mit Hilfe der Beobachtung und des Experiments seine „Experimental-Psychologie" aufbauen werde.

Gefühl grössere oder geringere Intensität, unsere Leidenschaften sind bald heftiger, unser Wollen energischer als sonst, unsere Einbildungskraft und Erinnerung rascher oder langsamer etc.: also lauter quantitative Bestimmungen, die der Rechnung unterworfen werden können.

Nun hatte ja allerdings der Hegelianer Carl Rosenkranz in seiner Beurteilung der mathematischen Psychologie von der Ungelenkigkeit und Härte der mathematischen Formeln, die in die feine Struktur des Seelenlebens nicht einzudringen vermögen, gesprochen. — Hierauf giebt der Mathematiker Drobisch eine sehr treffende Antwort: „Wissen denn wohl Diejenigen, welche sich darüber am meisten beklagen, dass unsere höhere Analyse nichts Anderes ist, als der Kalkul der fliessenden Grössen, wie ihn auch Newton nannte, dass die Differentialformeln Veränderungen jeder erdenkbaren Gesetzmässigkeit, die stetigsten und unmerklichsten, wie die plötzlichsten, mit grösster Treue und Geschmeidigkeit auszudrücken geeignet sind? Wissen sie, dass es die Integralrechnung versteht, die Summe unendlich vieler vereinigter Wirkungen, deren jede für sich unendlich klein ist, zu ziehen und so die endliche Gesamtwirkung jener verschwindenden Elemente anzugeben? Kennen sie denn eigentlich die wahre Bedeutung jener Formel? Haben sie begriffen, dass die algebraische Formel nicht bloss der Ausdruck des abstrakten Gesetzes ist, sondern auch die Bestimmung des Konkreten durch das Allgemeine in sich enthält? Wissen sie, dass die einer Naturerscheinung angemessene Formel diese in ihrer ganzen Individualität in Begriffen reproduziert; dass die Formel der vollständige Ausdruck eines Naturgesetzes ist, und dass jede Fassung in blosse Begriffe, mit Umgehung der Beziehung der Quantitäten, unzulänglich bleibt, indem sie bloss die oberflächliche Allgemeinheit enthalten kann?"

Aber gut: vorausgesetzt, es sei so, so würde dieses Alles doch nur für extensive Grössen zutreffen. Wo will aber die mathematische Psychologie für intensive, innere, ideelle Grössen einen Massstab hernehmen? Und dieses war eigentlich der Haupteinwurf der Gegner der mathematischen Psychologie und das wichtigste und treffendste Argument derselben. Sehen wir nun zu, wie sich

hier Drobisch, der in diesem Punkte doch der Hauptwortführer der Herbart'schen Schule war, zu helfen wusste. Drobisch gesteht zu die Unmöglichkeit der direkten Messbarkeit intensiver Grössen in der Psychologie. Aber abgesehen davon, dass die intensiven Grössen der äusseren Natur sich in gleichem Falle befinden, wobei allerdings zu beachten ist, dass sich allmählich mancherlei Mittel zu ihrer indirekten Vergleichung gefunden haben, was ja auch für die Psychologie zu hoffen sei, so hält er die Folgerungen für falsch, die man aus jenem Mangel gezogen hat.

„Die mathematische Psychologie," sagt Drobisch, „schwebt in jedem Falle nicht mehr und nicht weniger in der Luft als die Geometrie und die reine Mechanik. Vom Messen ist in den ersten vier Büchern Euklid's nicht einmal die Rede, und später wird so davon gesprochen, dass an eine Darlegung der praktischen Ausführbarkeit desselben gar nicht zu denken ist. Ebenso hat es die reine Mechanik, wenn sie vom mathematischen Hebel, vom einfachen Pendel, von der Wurfbewegung im leeren Raume spricht, mit rein abstrakten Voraussetzungen zu thun und nicht mit dem, was die Wirklichkeit giebt. Nichtsdestoweniger stehen diese Wissenschaften in hohem Ansehen; sollten sie dies bloss ihrer empirischen Brauchbarkeit verdanken? Gewiss werden dies am wenigsten die Philosophen behaupten wollen. Doch besinnen wir uns, dass letztere (z. B. Eduard Beneke) wohl geneigt sind, der mathematischen Psychologie einen Ehrenplatz in der Mathematik zu gönnen, dass sie sich aber ihre Gegenwart in der Philosophie verbitten. Da müssen wir denn solchen Philosophen gegenüber geltend machen, dass die mathematische Psychologie im System keineswegs haltlos in der Luft hängt zwischen Spekulation und Erfahrung, sondern dass sie wissenschaftlich aus den metaphysischen Untersuchungen über das Ich hervorgeht, ja dass bekanntlich Herbart auf diese Weise wirklich zu ihr gelangt ist und nur aus Rücksicht auf Mathematiker und Naturforscher sie allenfalls auch als eine blosse Rechnungshypothese aufzufassen gestattet hat. Wollte man etwa, nachdem die Begriffe von Vorstellungen, die durch ihren Gegensatz zu Kräften werden, von Strebungen, Hemmungen der Vorstellungen etc. auf metaphysischem Wege gewonnen sind, von den quantitativen

Unterschieden, die für sie statthaben können, nur so ganz im allgemeinen sprechen, ohne es bis zum Rechnen kommen zu lassen, ungefähr so, wie es Beneke haben will, so können wir darin nur jene furchtsame Weisheit finden, die im Gefühle ihrer Unsicherheit auf halbem Wege stehen bleibt, um ja nicht viel zu wagen. Denn wenn an die Möglichkeit einer Vergleichung irgend einer Theorie mit der Erfahrung gedacht werden soll, so darf man nicht bei einigen dürftigen naheliegenden Folgerungen aus dem Princip stehen bleiben, sondern muss diesem die ausführlichste Entwickelung geben, und hierbei ist der Kalkul unentbehrlich. Vom einfachen gleicharmigen Hebel kann man zum materiellen Wägebalken mit seinem Dreh- und Schwerpunkt, von dem einfachen zum zusammengesetzten Pendel, auf das Luft und Wärme influieren etc., synthetisch übergehen, indem man den einfachen Voraussetzungen neue Bedingungen hinzufügt, die vorher unberücksichtigt blieben; dann erst nähert man sich der Wirklichkeit und kann am Ende die Theorie mit der Erfahrung vergleichen."

Welche Nutzanwendung macht nun Drobisch aus diesen physikalischen Gleichnissen? Er meint, dass gerade das Bestreben, eine ins einzelne gehende Vergleichung der psychologischen Theorie mit der Erfahrung zu geben, die höchstmögliche mathematische Entwickelung erfordert. Aber für so wahrscheinlich Drobisch den Einfluss einer solchen reichern Entfaltung der mathematischen Psychologie für die Zukunft hält (die letzten 60 Jahre, seitdem diese Schrift verfasst ist, haben freilich diese Hoffnung Drobischs nicht bestätigt), so sehr hält er die bis dahin hervorgetretenen Leistungen Herbarts für bedeutend genug, um auf dieser Grundlage weiter zu bauen. Die Erkenntnis der Wahrheit schreite stufenweise und nur langsam vor. Wer die Planetenbahnen um die ruhende Sonne für kreisrund hält, sei, obwohl er das Richtige nicht sagt, der Wahrheit jedenfalls näher als derjenige, der die scheinbare Bewegung der Sonne für die wirkliche hält. Und so sei es auch hier in der Psychologie: „Wie entfernt auch die den verhältnismässig einfachen Rechnungen entsprechenden Voraussetzungen von der Wirklichkeit sind, so sind doch diese Formeln viel schärfere Umrisse des Wirklichen, viel bestimmtere Grenzen, zwischen denen das-

selbe liegen muss, als ohne Mathematik zu erreichen wäre. Dass z. B. nicht das Behalten, sondern das Vergessen erklärt werden müsse, hatte vor Herbart schon Fries eingesehen und dasselbe auf eine ins Unbegrenzte gehende gradweise Verdunkelung unserer Vorstellungen zurückzuführen gesucht, obgleich er sich damit schon eine Abweichung von der Erfahrung, die nur von gleichzeitigem Bewusstsein weniger Vorstellungen und der gänzlichen Bewusstlosigkeit aller übrigen etwas weiss, erlaubt hatte. Die ersten Seiten von Herbarts Statistik des Geistes gaben schon das durch seine Bestimmtheit höchst überraschende Resultat, dass, wenn drei oder mehrere Vorstellungen gleichzeitig vorgestellt werden, bei gewissen Zahlenverhältnissen ihrer relativen Stärke die schwächste von den stärkeren völlig unterdrückt werden und somit auf Zeit in Vergessenheit kommen kann. Welche interessante und mit dem Allgemeinen der Erfahrung gar wohl übereinstimmende Folgerungen enthalten aber die Lehren von der Komplikation, der Verschmelzung, der Reproduktion, der zeitlichen Entstehung der Vorstellungen etc., Folgerungen, von denen man ohne Anwendung der Mathematik keine Ahnung gehabt hätte."

Aber diese eifrige Apologetik Drobischs hat nur wenig gefruchtet: die mathematische Psychologie Herbarts ist, wie die philosophische Entwickelung der letzten 50 Jahre zeigte, als keine dauernde Errungenschaft der Philosophie, als kein κτῆμα εἰς ἀεὶ, etwa wie Kants Erkenntnistheorie anzusehen und heute, wo die Wirksamkeit der Schule Herbarts überhaupt stark in den Hintergrund getreten ist, so gut wie ohne Leben, wenn das Leben einer Lehre, die nur noch in den historischen Kompendien dargestellt wird, noch als ein „Leben" zu bezeichnen ist. — So niederschlagend für jeden Herbartianer diese Thatsache sein mag, so muss er sich doch mit anderen, einst noch berühmteren Theorien trösten, die in der Geschichte der Philosophie aufgetreten sind, eine Zeit lang geglänzt haben und dann verlassen wurden, um neuen Lehren Platz zu machen. Man denke nur an das Schicksal der so berühmten platonischen Ideenlehre oder an die Stoische Ethik etc. Aber damit ist nicht gesagt, dass jene Lehren nun auch gänzlich vergessen sind:

sie wirken doch historisch weiter, und mancher spätere metaphysische Gedanke ist oft nichts als die Umbildung eines früheren. Ob Herbarts mathematische Psychologie nicht einst — vielleicht nach Jahrhunderten — in anderer Gestalt wieder auftreten wird?

Von Drobischs grösseren systematischen Werken erwähne ich noch seine „Grundlehren der Religionsphilosophie" (1840). Es ist im ganzen Herbarts Standpunkt, auf welchem hier ein ethischer Theismus aufgebaut ist, welcher das Bestreben zeigt, mit den Grundlehren der modernen wissenschaftlichen Theologie Fühlung zu erhalten. Wie es die Aufgabe der Metaphysik sei, die Widersprüche in den gegebenen höchsten Begriffen der Wissenschaften und des Lebens zu erkennen und zu eliminieren, so habe die Religionsphilosophie den Zweck, die gegebenen Vorstellungen im religiösen Gebiete zu begreifen und auf ihren tiefern philosophischen Sinn zurückzuführen. — Als Psychologen liegt es natürlich Drobisch nahe, die natürlichen anthropologischen Quellen aller religiösen Empfindungen zu untersuchen, deren Ursprung er in dem Gefühl der Beschränktheit und Ohnmacht des Menschen findet. Hieraus entspringt, wie schon die alten Rationalisten und Deisten des 18. Jahrhunderts angenommen haben, im Menschen der Wunsch nach Befreiung aus diesem begrenzten Dasein und das Bedürfnis nach Erlösung aus den Banden aller irdischen, materiellen Existenz. (Herbart sagt: „Die Religion setzt das Ewige dem Zeitlichen entgegen", Encyklop. der Philos. S. 61). Freilich ist dieses Erlösungsbedürfnis noch nicht im kirchlichen Sinne zu verstehen, sondern nur als das Bedürfnis einer Erhebung aus der Region irdisch-sinnlicher Beschränkung zu höheren und freieren Sphären des Daseins. Und dieses führt uns auf den hohen Begriff der Gottheit, deren Existenz, Wesen und Wirksamkeit sehr wohl durch metaphysische Spekulation erhärtet werden kann — und hierin besteht die wissenschaftliche Berechtigung aller Religionsphilosophie. So nun steht Drobisch im Gegensatze zu Kant, mit dem er allerdings jedoch wieder darin übereinstimmt, dass er den ontologischen, wie den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes verwirft. Weit annehmbarer erscheint ihm schon der sogenannte teleologische Beweis, der wenigstens die

Existenz Gottes als höchst wahrscheinlich erscheinen lässt*). Um jedoch diese blosse Wahrscheinlichkeit zur Überzeugung und Gewissheit zu steigern, treten, wie bei Kant, die moralisch-praktischen Glaubensgründe hinzu, deren wichtigster darin besteht, dass uns aus zwingenden ethischen Gründen die Realisierung des höchsten Guts, d. h. die Verwirklichung des moralischen Weltzweckes (Fichte) obliegt, dieses jedoch nur dann ausführbar ist, wenn wir mit Kant ein Wesen setzen, welches die wirkende Ursache dieses sittlichen Weltzweckes und zugleich der für diesen Zweck zureichenden Mittel in der Natur ist. — Aber Drobisch geht dann über diesen bloss teleologischen Gott hinaus und gelangt schliesslich bei einem theologischen an, dessen supramundanes, selbstbewusstes Wesen durch Herbarts ethische Ideen der Heiligkeit, der Vollkommenheit, der Liebe, der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit bestimmt ist.

Ausser den grösseren Werken, die wir oben analysiert haben, hat Drobisch noch eine grosse Zahl kleinerer, aber gehaltvoller philosophischer Arbeiten verfasst, und zwar teils in Artikelform für das offizielle Organ seiner Schule, die „Zeitschrift für exakte Philosophie", teils als Monographien. In letzterer Beziehung nennen

*) Herbart sagt: „Sobald die teleologische Naturbetrachtung ihren Standpunkt wieder einnimmt, wird es offenbar, dass Religion nicht vom Herzen ausgehend nach dem Herzen könne gemodelt werden; und dass, wie freundlich auch der Fixstern uns überall hin auf unseren Wegen und Stegen begleitet, es doch Thorheit ist, ihn ans Herz drücken zu wollen. Er dringt zwar dem Auge seine Entfernung nicht auf; er wird zwar nicht mit der unleugbarsten Bestimmtheit gesehen; aber greifen könnt ihr ihn doch nicht. Glauben müsst ihr, dass er eine Sonne ist, und nicht bloss ein leuchtendes Pünktchen; aber auch dieser Glaube steht nicht in eurem Belieben, sondern alles andere, was jemand versuchen möchte, lieber zu glauben, ist ungereimt. Diese fast bestimmte Einsicht nun ist der Religion nicht gleichgültig, sondern sie gehört zum Bedürfnis derselben. Denn jene Tröstung, Ermahnung, Erhebung muss einen Punkt haben, von wo sie ausgeht. Freilich aber muss sie auch zum Herzen gelangen, sie muss innerlich zugeeignet werden. Das Entfernte muss ein völlig Gegenwärtiges sein. Hierin liegt der Zauber der Religion, der freilich manchen trüben Kopf veranlasst hat, sie mit ungereimten Begriffen zu belasten und sich am Ende gar einzubilden, der grösste Unsinn sei die grösste Frömmigkeit". Kurze Encyklop. d. Philos. S. 65.)

wir die mathematisch-psychologische Untersuchung: „Disquisitio mathematico-psychologica de perfectis notionum perplexibus“ (1846). Die fünf Hefte des akademischen Programms „Quaestiones mathematico-psychologicae“ (1836—39) haben wir oben schon erwähnt. Der gegen Kuno Fischer polemisierende Aufsatz „Über die Stellung Schillers zur Kantischen Ethik“, welcher diese Frage nahezu erschöpft und den er im November 1869 in der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig vorlas und in den Berichten dieser Gesellschaft (Philos.-histor. Cl. Bd. IX. Jahrg. 1859) veröffentlichte, darf als ästhetisch-historische Studie ein Meisterstück in seiner Art genannt werden. Die bedeutungsvolle akademische Schrift (zum Gedächtnis Joh. Aug. Ernestis) „De philosophia scientiae naturali insita“ (1864), an welche wir nun herantreten, ist hauptsächlich durch die materialistisch-naturphilosophischen Diskussionen jener Zeit veranlasst worden.

Die scharfsinnige und tief eindringende Abhandlung stellt sich, zum Teil auf Helmholtz' Forschungen im Gebiete der Sinnesphysiologie sich stützend, die Aufgabe, in der Auffassung und Erklärung der Naturphänomene nicht minder die Realität der Erscheinungen, als die ideelle Bedeutung der sinnlichen und logischen Formen unseres Intellekts zu erweisen, wie er ja auch in der Naturforschung nicht bloss der Erfahrung, sondern auch den Vernunftgründen Wichtigkeit beilegt (in exploratione naturae rationis argumentis non minorem concedi auctoritatem quam experientiae testimoniis). Zu diesem Zwecke untersucht Drobisch den Begriff von Gesetz und Ursachen der Erscheinungen (leges et causae phaenomenorum) und erklärt in Übereinstimmung mit dem Physiologen Helmholtz unsere Sinneswahrnehmung nicht als reale Abbilder der Aussenwelt, sondern als solche, denen nur symbolischer Wert mit Bezug auf die durch sie auszudrückende Realität beigelegt werden kann. In Übereinstimmung mit Kant bilden ihm die Wahrnehmungen die Materie, die Zeit- und Raumbegriffe die Formen aller Erkenntnis und ohne die letztere geben uns die Sinne nur ein chaotisches und rohes Material, welches nimmer eine Wahrnehmung bilden kann (satis liquet, rationis auxilio non adhibito sensus fere nihil nisi rudem indigestamque perceptionum molem nobis offerre). Im weiteren

unterscheidet Drobisch Naturgesetze von Normalgesetzen (leges naturales und leges normales); durch jene wird das einzelne, so weit es ist und geschieht, begriffen (singula, quae sunt et fiunt), durch diese, insofern sie dem menschlichen Willen vorschreiben, was er zu thun und was er zu unterlassen hat (quae voluntati humanae, quid agendum sit, quid ommittendum, praecipiunt). Aber der Ursprung beider Arten von Gesetzen ist entgegengesetzt. Denn die Normalgesetze gehen in uns dem, was ihnen unterworfen wird, voran; während die Naturgesetze in uns erst der Erkenntnis der Naturphänomene nachfolgen. Im übrigen rechnet Drobisch auch die mathematischen Gesetze zu den Naturgesetzen. — Zu den eigentlichen naturphilosophischen Fragen übergehend, konstatiert Drobisch, dass die letzten Erklärungsprincipien der Natur nicht *φαινόμενα*, sondern *νοούμενα* sind, auch hier in Übereinstimmung mit Helmholtz, welcher sagt: „Eine Naturerscheinung ist physikalisch erst dann vollständig erklärt, wenn man sie bis auf die letzten ihr zu Grunde liegenden und in ihr wirksamen Naturkräfte zurückgeführt hat. Da wir nun die Kräfte nie an sich, sondern nur ihre Wirkungen wahrnehmen können, so müssen wir in jeder Erklärung von Naturerscheinungen das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen und zu unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen übergehen.

Diesen Satz erweist Drobisch aus einer mechanischen und mathematisch-physikalischen Erörterung der Atombewegung, welche ergiebt, dass Bewegungskräfte (vires motrices) in der Natur gar nicht existieren, sondern dass wir bei den letzten Naturerklärungen mit Newton genötigt sind, so zu verfahren, als ob sie existierten (has vires in rerum natura vere esse non asserit [Newton], sed nihil nisi hoc, corporum motus sic se habere, ac si ejusmodi vires vere existerent). Daher, schliesst Drobisch weiter, sei die Kausalität auf den Begriff des zureichenden Grundes zurückzuführen, und in der ganzen Erklärung von Naturerscheinungen giebt es keine andere Notwendigkeit, als diejenige ist, welche durch das Denken allein gesetzt ist. Denn: „Concessis viribus atomis insidentibus et lege inertiae, reliqua omnia e legibus ratiocinandi necessario sequuntur; ea vero necessitas, ex qua atomi virium impulsui obedientes moveri

et secundum legem inertiae in motu perseverare dicuntur, nullo modo demonstratur, sed simpliciter supponitur." Die ganze Naturerklärung, folgert Drobisch hieraus, hat also nur den Wert einer subjektiven und formalen Erkenntnis. Alle Naturforschung kommt aus dem Punkte nicht heraus, die Mannigfaltigkeit und Wechselwirkung der Erscheinungen durch die Denkgesetze zu meistern. Die Naturgesetze sind allgemeine Urteile, unter welche das Einzelne und Veränderliche zusammengefasst wird und die „Ursachen", deren sich die Naturforscher bedienen, geben nicht den notwendigen Zusammenhang der Dinge und ihrer Veränderungen (non nexum necessarium inter res ipsas earumque mutationes), sondern den formalen Zusammenhang der Begriffe und Urteile über die Erscheinungen und vorausgesetzten Kräfte (sed nexum formalem notionum et judiciorum de phaenomenis viribusque suppositis). Oder auch: die Aufgabe aller Naturforschung geht dahin, die Erscheinungen der Vernunft zu unterwerfen (naturae explorationem id intendere, ut phaenomena rationi subjiciat). Aber er verhehlt sich nicht, dass damit die Naturforscher nicht zufrieden sein werden; denn er gesteht: quamquam enim mens et ratio humana imaginando et cogitando innumerabiles fere numerorum, figurarum et motuum formas invenit earumque proprietates enucleavit, non omnia tamen haec ad naturam rerum quadrant, sed pauca tantum phaenomenis conveniunt; et satis superque docet scientiae naturalis historia, quam difficile sit, ex illo formarum apparatu eas eligere, quibus verae leges et causae naturales declarantur. Allerdings lassen sich die Erscheinungen keine Gewalt anthun, und sie verweigern einen Gehorsam, den man ihnen durch gewaltsam auferlegte Gesetze abfordert. Drobisch trägt daher kein Bedenken, obigen Satz von der Unterwerfung der Natur unter die Denkgesetze geistreich dahin zu modifizieren: rationem quidem leges ferre et rogare, naturam autem aut accipere aut repudiare. Also ein ähnliches Verhältnis wie etwa zwischen der Regierung und der Landesvertretung, welche auch das Recht hat, Gesetzesvorlagen anzunehmen oder zurückzuweisen. Die Begriffe des Seins und Denkens (essendi et cogitandi notiones) sind eben nicht identisch, wie die Identitätsphilosophie Hegels und seiner Schule angenommen hat.

Auf Grund dieser Darlegungen möchte Drobisch alle Naturphilosophie definieren als einen formalen Idealismus, der durch einen Zusatz von empirischem Realismus gemässigt ist (idealismum formalem realismi empirici additamento quodam moderatum). Dass die Dinge ausser uns sind, erkennt er an; von welcher Art sie aber sind, und durch welches Band sie zusammengehalten werden, weiss er nicht, da er den Begriff der Ursache nicht als eine reale, sondern als eine formale Form des Zusammenhangs der Welt erkennt. Drobisch stellt sich also hier zwischen Kant einerseits, und den Materialismus andererseits. Diesen letzteren weist er als hypothetisch, ja ganz unwissenschaftlich zurück: hoc enim certum, exactam quamque phaenomenorum theoriam omnia et singula ad cogitationis leges revocare; at vero multum abest, ut jam demonstratum sit, cogitandi, sentiendi et volendi facultatem unice deberi mutationibus quibusdam physicis et chemicis elementorum in cellulis cerebri inclusorum, cerebrique machinam fabulas poëtarum, systemata philosophorum, theoremata geometrarum ispsasque physicorum et physiologorum theorias fabricari. Aber Drobisch gesteht, dass nicht alle Anhänger des Materialismus zu diesen „rohen" (rudes) Anschauungen sich bekennen; vielmehr gebe es „gebildetere" (cultiores) Materialisten, welche nur leugnen, dass wir durch unsere Sinneswahrnehmungen die Dinge selbst und ihr Wesen erkennen, sondern dass hinter den Erscheinungen „Substanzen", d. h. Atome, stecken. Und dieses sei aus einer gewissen „Denknotwendigkeit" anzunehmen.

Da die Materialisten nun aber ihr Hauptargument aus der Bewegung der Atome herleiten, beweist ihnen Drobisch, wie diese „gemässigten Naturalisten", obgleich meist ohne Wissen und wider Willen, ihre letzte Zuflucht bei der Erforschung der Natur doch wiederum in den Vernunfturteilen und Vernunftschlüssen suchen müssen.

Von bedeutendem Werte ist Drobischs Monographie „Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit" (1867) insofern derselbe hier bemüht ist, durch eine Reihe scharfsinniger Analysen die Behauptung der Deterministen zu widerlegen, dass nach den Ergebnissen der Moralstatistik die Willensfreiheit nicht

mehr aufrecht erhalten werden könne. Dieser Arbeit hat selbst ein Kritiker von der Bedeutung Fr. Albert Langes eine „zwingende Überzeugungskraft“ beigelegt.

Einen bedeutsamen Beitrag zur Gymnasialpädagogik lieferte Drobisch in dem gerade vor 60 Jahren verfassten Werke: „Philologie und Mathematik als Gegenstände des Gymnasialunterrichts“ (1832). Als Professor der Mathematik hatte er Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, dass diejenigen jungen Leute, welche von den sächsischen Gymnasien abgehen und die Leipziger Hochschule behufs Studiums der mathematischen Wissenschaften beziehen, meist in der letzteren Disciplin sehr ungenügend vorbereitet sind und infolgedessen die akademischen Studien nur mit ungenügendem Erfolge betreiben. Drobisch hält es nun für seine Aufgabe, dahingehende Vorschläge zu machen, um diesem Übelstande abzuhelfen. Wenn daher der Ausgangspunkt, insofern er die sächsischen Gymnasien betrifft, gewissermassen nur ein von lokalen Prämissen beherrschter ist, so erhebt sich doch die Betrachtung zu höheren und allgemeineren Gesichtspunkten, indem der Verfasser das innere Verhältnis des pädagogischen Wertes der antiken Sprachen und der Mathematik einer logisch-psychologischen Untersuchung unterzieht und so zu Resultaten gelangt, welche unseres Erachtens gerade heute, wo die Reform der Gymnasien auf der Tagesordnung der öffentlichen Diskussion steht, Beachtung verdienen. Drobisch erkennt die Wichtigkeit der philologisch-historischen Unterrichtsobjekte nach ihren pädagogischen, ethischen und ästhetischen Momenten vollkommen an; aber um so mehr fordert er auch einerseits, dass dieser Unterricht rationell gestaltet werde, d. h. dass er die Zwecke der Schule im Auge behalte und sich nicht, wie es wohl vielfach vorkam, dahin verliere, dass z. B. bei der Interpretation der antiken Schriften das philologisch-kritische Verfahren in Anwendung komme, andererseits, dass auch die pädagogische Wirkung des mathematischen Unterrichts, insbesondere in Bezug auf die Ausbildung des Denk-, Urteils-, und Schlussvermögens, sowie mit Rücksicht auf Erreichung von Klarheit, Ordnung und Konsequenz in der Gedankenbildung anerkannt werde. — Uns sind in der gymnasial-pädagogischen Literatur der Neuzeit wenige Arbeiten

bekannt, welche das hier behandelte Thema so lichtvoll, so tief eindringend und mit so feinem psychologischen Blicke behandeln wie die Schrift Drobischs. — Zu vergleichen wäre damit vielleicht nur noch das Werk Friedrich Ueberwegs, des leider zu früh verstorbenen scharfsinnigen Logikers und kenntnisreichen Historikers der Philosophie. Ueberweg bewegt sich in seinem Buche: „Die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher" (1853) ebenfalls zwar mit Bezug auf eine Gymnasialreform, aber wesentlich auf der Grundlage der Psychologie von Beneke, in einem ähnlichen Gedankenkreise wie Drobisch.

In die erkenntnistheoretischen Diskussionen der Gegenwart griff Drobisch noch vor 7 Jahren in bedeutsamer Weise ein und zwar durch seine Untersuchung: „Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff" (1885). In der unübersehbaren Kant-Litteratur der letzten Dreissig Jahre (seitdem Ed. Zeller 1862 seine Heidelberger Antrittsrede „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" veröffentlichte) bildet die Schrift Drobischs eine hervorragende Untersuchung, welche die vielumstrittene Frage der Stellung der Kantischen „Dinge an sich" innerhalb seiner Erkenntnistheorie zum Abschluss gebracht hat. Drobisch kommt gegenüber von Kuno Fischer, B. Erdmann, Cohen und Vaihinger zu dem Resultat, dass Kant jene „Dinge — an sich" für notwendige Voraussetzungen unseres Denkens gehalten hat, dass aber ihre wirkliche Existenz sich weder behaupten, noch schlechthin leugnen lässt, also problematisch bleibt. Drobisch erklärt die „Dinge — an sich" zwar für „Grenzbestimmungen", aber nicht für „Grundsteine" der Kantischen Erkenntnistheorie. — Im zweiten Teile der Schrift wird der Kantische Begriff der „Erfahrung" erörtert. Drobisch behauptet, es sei Kants Absicht gewesen, darzuthun, dass aller Verstandesgebrauch nur dann zu wahrer Erkenntnis führe, wenn er die Begreiflichkeit der Erfahrung sich zum Ziele setzt. Aber Kant habe über dieses Ziel hinausgeschossen, indem seine „Erfahrung" ihm unter der Hand zum Produkt geworden sei, welches der Verstand mittelst der unter seiner Herrschaft stehenden figürlichen Einbildungskraft (transscendentales Schema) aus dem ihm gegebenen Material der Empfindungen sich schafft.

Hierdurch sei Kant einer Art des Idealismus nahe gekommen, der noch weiter ging, indem er nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Gegenstände der Erfahrung auf die schöpferische Selbstthätigkeit des denkenden Subjekts zurückzuführen suchte. Aber Kant selbst habe sich gegen eine solche Konsequenz gesträubt, wie seine Erklärung über Fichtes „Wissenschaftslehre“ (vom J. 1799), dass sie „ein gänzlich unhaltbares System“ sei, beweise. Drobisch meint nun, dass hierdurch Kant mit sich selbst in Widerspruch geraten sei, indem er einerseits die Möglichkeit einer Konsequenz aus seiner Lehre, wie sie Fichte zog, für möglich hielt, andererseits aber seine realistische Überzeugung einer solchen Folgerung entgegen stand. Aber Kant konnte diesen seinen inneren Widerspruch nicht beseitigen, meint Drobisch, weil es ihm entgangen sei, dass an den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung nicht bloss die Empfindungen, sondern auch „die bestimmten unabänderlichen Formen der empirischen Anschauungen, die räumlichen und zeitlichen Konfigurationen der Empfindungen uns gegeben sind, und dass wir sie diesen letzteren nicht vorschreiben dürfen.“ Aus diesem Widerspruche, den Kant nicht löste, erklärt Drobisch die eigentümliche historische Fortentwickelung der nachkantischen Spekulation, indem einerseits Kants formaler Idealismus in einen materiellen verwandelt wurde, andererseits der Versuch gemacht wurde, das realistische Element bei Kant fester zu begründen und weiter auszubilden. Hier ist offenbar der Realismus Herbarts gemeint —, wie überhaupt Drobisch gern den Ursprung seines Systems in engste Beziehung zu Kant setzt. Dieses erhellt auch aus einer der letzten kleineren Schriften desselben, aus der Rede, welche er bei Gelegenheit des 100jährigen Geburtsjubiläums Herbarts (4. Mai 1876) in der Aula der Leipziger Hochschule gehalten hatte: „Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart“. Hier zeigt er die Fäden auf, welche den Herbart'schen Realismus mit der Kant'schen Erkenntnistheorie verbinden. Hatte sich ja auch Herbart selbst gern einen „Kantianer“ genannt.

Es war dieses das letzte öffentliche akademische Auftreten des greisen Gelehrten, und er mochte es als eine hohe Gunst des Schicksals angesehen haben, dass es ihm, dem Mitbegründer der

Herbart'schen Schule, noch vergönnt gewesen ist, zur akademischen Gedächtnisfeier seines Freundes die offizielle Rede halten zu können. Die eigentliche Festrede bei der an diesem Tage erfolgten Enthüllung des Standbildes Herbarts in Oldenburg, dem Geburtsorte des grossen Philosophen, hatte ein jüngerer Schüler desselben, Professor Moritz Lazarus aus Berlin, gehalten.

Noch bis vor kurzem konnte man täglich in den Nachmittagsstunden den würdigen Senior unserer Universität um die Promenade spazieren gehen sehen: das von langen weissen Haaren umrahmte Haupt sinnend etwas gebeugt. Wer aber einen Blick in die ernsten fast strengen Gesichtszüge that, fühlte sich besonders von den grossen stahlblauen Augen des freundlichen und liebenswürdigen Greises gebannt: dieser wie aus der Tiefe kommende, seinen Gegenstand ruhig und scharf fixierende Blick kann nur der eines grossen Logikers und mathematischen Psychologen sein.

Wilhelm Wundt

und seine Stellung in der Philosophie der Gegenwart.

Wilhelm Wundt, einer der hervorragendsten philosophischen Forscher der Gegenwart, beging am 16. August 1893 seinen sechzigsten Geburtstag: Grund genug für uns, einen kurzen Rückblick auf dieses bedeutsame Gelehrten- und Forscherleben zu werfen. Überdies sind es jetzt gerade dreissig Jahre her, dass er mit jenem Werke hervortrat, welches seinen Namen in der philosophischen Welt bekannt gemacht hat: „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele". Dieses Buch, welches bisher den Philosophen wie den Naturforscher in gleicher Weise fesselte, liegt nun in zweiter Auflage*) vor, welche man fast eine völlige Umarbeitung nennen könnte, und welche ein getreues Bild von dem Fortschritte der biologischen und psychologischen Wissenschaft giebt, deren Entwickelung seit drei Decennien wir in erster Linie den exakten und scharfsinnigen Arbeiten Wundts zu verdanken haben. — Schon damals zeigte das Erstlingswerk die charakteristischen Eigenheiten der Wundt'schen Forschungsmethode: vollständige Beherrschung des naturwissenschaftlichen, empirischen Materials, ferner totale Unabhängigkeit von allen spiritualistischen und spekulativen Theorien, aber auch von den vor 30 Jahren mehr als heute beliebten materialistischen Voraussetzungen in der Erklärung seelischer Phänomene, endlich eine umsichtige und besonnene Anwendung exakter Methoden, wie der Analogie, der Induktion und des komparativen Verfahrens im Gebiete der Psychologie.

---

*) Verlag von Leopold Voss in Hamburg 1892.

Die Beachtung, welche diese „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ in allen Lagern, auf spekulativer wie auf materialistischer Seite, fanden, zeigte dem Verfasser, der damals noch Docent der Physiologie in Heidelberg war, dass er auf dem richtigen Wege sei, und fortan waren seine Bemühungen dahin gerichtet, das Gebiet der Erscheinungen des Seelenlebens in den engsten Zusammenhang mit den physiologischen Thatsachen und Gesetzen zu bringen und hierbei mit den Forschungen und Fortschritten der modernen Physiologie, insbesondere mit der der Sinnesthätigkeit und des Nervensystems, innige Fühlung zu behalten. Eine Reihe dahingehender Arbeiten, welche teils schon vor seiner philosophischen Periode, teils noch während derselben publiziert wurden („Die Lehre von den Muskelbewegungen“ 1858; „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ 1862; „Lehrbuch der Physiologie des Menschen“ 1865, 4. Aufl. 1878; „Handbuch der medizinischen Physik“; „Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervencentren“, 2 Teile, 1871—76), liefern den klaren Beweis, wie Wundt nach beiden Seiten hin die Grundlagen für seine neue psychologische, in weiterer Konsequenz metaphysische Weltanschauung zu legen bemüht war. — Sie beweisen aber auch, dass Wundt bereits ein namhafter und anerkannter Physiologe war, lange, bevor ihn psychologische Fragen interessierten; endlich aber auch ersehen wir hieraus, dass er noch später, als er als einer der ersten Repräsentanten der sog. experimentellen Seelenlehre galt, nicht aufhörte, rein physiologische Untersuchungen anzustellen und im engsten Konnex zu bleiben mit der Biologie, also mit derjenigen Wissenschaft, welche den natürlichen Übergang und die Brücke bildet zwischen den beiden Hauptgebieten der Wissenschaften der Natur und der Wissenschaften des Geistes.

Als eine Frucht dieser doppelten Thätigkeit haben wir das Werk anzusehen, welchem er seinen Ruf als Begründer einer neuen Richtung in der Psychologie verdankt, die „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (1873; 2. Aufl. 1880). Mit dieser bedeutsamen Arbeit, welche er kurz vor seiner Berufung als Professor der Philosophie nach Zürich veröffentlicht hatte, tritt Wundt in vollen Gegensatz zu derjenigen Richtung, welche bis dahin Tonangeberin in der psychologischen Forschung in Deutschland, insbesondere aber

an der Leipziger Universität gewesen war: zur Herbart'schen Schule. Herbarts metaphysische Grundlegung der Psychologie, sowie seine Auffassung des Seelenlebens als eines konsequenten, in mathematischen Formeln fassbaren Mechanismus der Vorstellungen findet in Wundt, wie früher in Friedrich Albert Lange, einen principiellen Gegner, wie Wundt ja auch später noch immer und immer wieder die Herbart'sche Psychologie bekämpft und vielfach in ihr einen „versteckten Materialismus" sieht. Kein Wunder daher, wenn der Senior und angesehenste Führer dieser Schule, unser Moritz Wilhelm Drobisch, in dem offiziellen Organ derselben, in der von Allihn und Ziller begründeten „Zeitschrift für exakte Philosophie" (Bd. IV, Heft 4) nicht nur defensiv Herbart in Schutz nahm, sondern auch zur Offensive überging und die Grundvoraussetzungen der Wundt'schen physiologischen Psychologie einer scharf zersetzenden Analyse unterwarf. Es darf also immerhin als eine bis jetzt unaufgeklärte Merkwürdigkeit bezeichnet werden, dass im Herbst 1875 die Berufung Wundts von Zürich nach Leipzig, wo bisher neben Drobisch einige der anerkanntesten Häupter der mathematischen Psychologie Herbarts wie Hartenstein, Ziller und Strümpell eine unumschränkte Herrschaft ausgeübt hatten, ohne grosse innere Schwierigkeiten erfolgt ist. Einen warmen Fürsprecher an der Fakultät mag ja Wundt damals an dem genialen Fechner gehabt haben, der, abgesehen von seinen andern unvergänglichen Verdiensten auf den Gebieten der Naturphilosophie, Metaphysik und Ästhetik, durch seine exakten psychophysischen Forschungen gewissermassen der Vorgänger und Bahnbrecher der physiologischen Psychologie geworden ist. — Wundt hat die Verdienste seines grossen Vorgängers nicht nur am offenen Grabe, sondern auch vielfach in seinen „Studien", sowie in der lichtvollen Abhandlung in seinen „Essays" („die Messung psychischer Vorgänge")*) pietätvoll gewürdigt.

Ob Wundt als ein Schüler Fechners bezeichnet werden darf? Nein! Unleugbar hat der Begründer der physiologischen Psychologie von der Psychophysik Fechners Anregungen empfangen. Aber das

*) Verlag von W. Engelmann, Leipzig 1885.

Gebiet der ersteren, die freilich noch in ihren Anfängen steckt, ist entschieden universeller angelegt, da sie ihre Tendenz auf das gesamte Seelenleben erstreckt, während die Bemühungen Fechners ursprünglich nur auf eine Verallgemeinerung des von Ernst Heinrich Weber gefundenen Gesetzes ausgingen: dass in Bezug auf Druckempfindung und Tonhöhe gleiche relative Reizzustände gleichen Empfindungszuwüchsen und umgekehrt entsprechen. Fechner bestätigte nicht nur durch eine Reihe mühsamer Experimente dieses physiologische Gesetz, sondern erweiterte auch dasselbe auf einige weitere Gebiete hin, wie auf die Muskelempfindung, Temperaturempfindung, Lichtempfindung und Schallempfindung. Dass freilich hiermit nur ein kleiner Anfang gemacht war für den experimentellen Nachweis, dass zwischen dem körperlichen und seelischen Leben und in weiterer Linie zwischen der materiellen und geistigen Welt ein durchgängiger Parallelismus herrsche, der dann zur spekulativen Annahme eines universellen einheitlichen Monismus führe, dessen verschiedene Seiten eben nur als scheinbar verschiedenes körperliches und geistiges Sein erscheine: dieses wusste Fechner sehr wohl. Aber in der Psychophysik blieb er vorsichtig experimentierender Physiker (er hatte ja ursprünglich hier den Lehrstuhl der Physik inne); nur in seinen spekulativen und naturphilosophischen Werken gab er jenem grossen, bekanntlich schon von Giordano Bruno und Baruch Spinoza aufgestellten Gedanken des den einseitigen Idealismus und den krassen Materialismus überwindenden Monismus einen oft tiefsinnigen, oft aber auch phantasievollen Ausdruck.

Aber sehen wir hiervon ab und fassen wir die rein psychophysischen Ziele ins Auge, die Fechner verfolgte, so hat Wundt das Verhältnis seiner eigenen Forschungen zu denen Fechners angedeutet, wenn er am Schlusse des schon genannten Aufsatzes „Die Messung psychischer Vorgänge“ sagt: „Ich habe mich darauf beschränkt, die Bedeutung der Messung psychischer Vorgänge zu erläutern an den Versuchen, ein Mass für die Stärke der Empfindungen zu gewinnen, und an den Beobachtungen über die Verhältnisse des zeitlichen Verlaufs unserer Vorstellungen. Das Gebiet der Messung psychischer Vorgänge ist damit nur an einigen weit

von einander abliegenden Punkten berührt, zwischen denen sich ein reiches Feld von Untersuchungen erstreckt, in die nicht minder die experimentelle Veränderung der Erscheinungen wie die durch sie vermittelte quantitative Bestimmung derselben überall wirkungsvoll eingreift. Insbesondere verdankt hier die Psychologie alles, was sie über den Aufbau der einfachen Empfindungen zu zusammengesetzten Vorstellungen an sicheren Ergebnissen besitzt, dem Experiment und der Messung. An ihrer Hand hat sich aus der Physiologie der Sinnesorgane allmählich eine Psychologie der sinnlichen Wahrnehmungen entwickelt."

Aber schon lange mag meinen geschätzten Lesern die Frage auf den Lippen schweben: Worin besteht denn nun das Eigenartige uud Charakteristische der Wundt'schen Psychologie? Was ist überhaupt physiologische Psychologie? Was ist experimentelle Psychologie? Beide Begriffe gehören im Sinne Wundts zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Stützt jene sich auf die Erfahrungen und sicheren Ergebnisse der Naturwissenschaften und besteht ihre Methode in der Selbstbeobachtung und inneren Wahrnehmung (vgl. Wundts Abhandlung gegen Johanes Volkelt*) in den „Studien" Bd. IV, S. 291—309), so fügt diese das Experiment und die von diesem untrennbare Messung seelischer Prozesse, sowohl inbezug auf ihre Intensität als auch inbetreff ihrer Zeitdauer hinzu. Aber höre ich fragen: Wie kann man mit Seelenvorgängen experimentieren? Psychologisch experimentieren heisst zunächst nur: die äusseren Bedingungen, welche mit der Erzeugung des inneren Geschehens verknüpft sind, variieren und durch sie über die inneren Prozesse Aufschluss erhalten. Und — dieses möge Ihnen zur Beruhigung dienen: Jedes psychische Experiment und jede Messung im Bereiche der Gefühle und Vorstellungen lässt sich überhaupt nur auf jenem für den Forscher so interessanten Grenzgebiete zwischen leiblichem und geistigem Leben vornehmen, welches dem Experiment zunächst eben zugänglich ist. Daher

*) Volkelt, wenn wir nicht irren, jetzt in Basel, ist ein bedeutender Denker und gehört zu der kleinen Gruppe der „Neuhegelianer" — wohl zu unterscheiden von den ehemaligen „Junghegelianern".

kann man sagen, dass alle Experimental-Psychologie eine allerdings erweiterte Psychophysik ist.

Es würde weit über die Grenzen dieser meiner Skizze hinausgehen, wollte ich hier auch auf die specielle Begründung eingehen, durch welche Wundt dem Experiment und der Messung für die Erforschung des Seelenlebens wissenschaftliche Berechtigung zu vindizieren bemüht ist. Aber einigen seiner methodologischen Bemerkungen wenigstens müssen wir doch Raum geben: „In dem Experiment“, sagt Wundt in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, „entkleiden wir die Erscheinung aller der zufälligen Umstände, an die sie in der Natur gebunden ist. Durch das Experiment erzeugen wir die Erscheinung künstlich aus den Bedingungen heraus, die wir in der Hand halten. Wir verändern diese Bedingungen und verändern dadurch in messbarer Weise auch die Erscheinung. So leitet uns immer und überall das Experiment zu den Naturgesetzen, weil wir nur im Experiment gleichzeitig die Ursachen und die Erfolge zu überschauen vermögen.“ Aber dies ist nichts neues, das hat man schon inbezug auf das physische Weltall seit Bacon und Newton gewusst und wiederholt. Für uns jedoch handelt es sich um den Nachweis der wissenschaftlichen Berechtigung des Experiments für das Seelenleben. „Wie der Naturforscher“, antwortet Wundt, „es mit Thatsachen der äusseren Natur zu thun hat, so der Psychologe mit den Thatsachen des Bewusstseins. Aber indem er durch das Experiment verändernd eingreift in den Verlauf der psychischen Erscheinungen und den verwickelten Zusammenhang in seine einfachen Bestandteile auflöst, gewinnt er einen Einblick in jenen Mechanismus, der im unbewussten Hintergrunde der Seele die Erregungen verarbeitet, die aus den äusseren Eindrücken stammen. Es ist der nämliche Weg, den überall der Naturforscher wählt. Indem dieser von den verwickelten Erscheinungen, die ihm unmittelbar in der äusseren Beobachtung gegeben sind, mit Hülfe des Experiments zurückgeht auf die einfachen Gesetze, die jene Erscheinungen beherrschen, thut auch er nichts anderes, als dass er gleichsam den unbewussten Hintergrund des Geschehens dem Auge enthüllt. Der Prozess, der jenseits des Bewusstseins liegt und aus dem der ein-

zelne bewusste Akt hervorgeht, verhält sich zu diesem, wie das verborgene Naturgesetz zu der offenen, in die Anschauung tretenden Naturerscheinung."

Und wie verhält es sich mit der Messung seelischer Erscheinungen? „Mass und Wage", sagt Wundt in den schon genannten „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", „sind die beiden grossen Hilfsmittel, deren sich die experimentelle Naturforschung immer bedienen muss, wenn sie zu sicheren Gesetzen gelangen will. Seit das Experiment entdeckt ist, sind auch Mass und Wage in der Wissenschaft eingebürgert. Mass und Wage geben überall der Wissenschaft ihren Abschluss. Die Messung erst findet die Konstanten der Natur, jene festen Zahlen, die alles Geschehene beherrschen. Die Zahlen allein sind aber nicht der Zweck der Messung, sondern sie sind nur das unentbehrliche Hilfsmittel zum letzten Zweck der Untersuchung. Denn erst die Zahlen können eine Einsicht in die Gesetze des Geschehens eröffnen." Aber wie kann man die Seele, dieses unsichtbare immaterielle, raumlose, und unserer sinnlichen Wahrnehmung völlig unzugängliche Wesen, auf die Wagschale legen? Freilich inbezug auf das Wesen der Seele huldigte Wundt vor 30 Jahren in der 1. Auflage des genannten Werkes einem gewissen Ignorantismus: der treibende Grund der Seelenerscheinungen entziehe sich überall unserer sinnlichen Anschauung. Aber der psychologische Experimentator hat es auch nur mit psychischen Erscheinungen, d. h. mit den äusseren Wirkungen des Seelenlebens zu thun. Das Vordringen bis zum Wesen der Seele kann und darf noch nicht zu den Aufgaben der neuen Wissenschaft gehören. Das ist zunächst immer noch die Domäne der spekulativen Metaphysiker. Der Seelenexperimentator hält sich zunächst an diejenigen Vorgänge, welche uns durch die körperlichen Sinne zugänglich sind, durch welche ja die Seele in fortdauerndem Konnex mit der physischen Aussenwelt steht. Es liegt in unserer Gewalt, auf die Sinne und die körperlichen Bewegungen willkürliche Einwirkungen von aussen zu üben und die Erfolge zu beobachten, die diese unsere Einwirkungen erzeugen, und aus diesen Erfolgen können wir Rückschlüsse machen auf die Natur der psychischen Prozesse. Hierbei ist allerdings zu be-

achten, was Wundt zumal seinen sanguinischen und allzu kühnen Jüngern wiederholt einschärft, dass wir niemals die Ursachen der Seelenerscheinungen an sich, sondern dass man sie immer nur an ihren Wirkungen messen könne. Gewiss, auch der Astronom und der Physiker messen die bewegenden Kräfte an den Bewegungen. Aus den Beobachtungen der letzteren machen sie Rückschlüsse auf die an sich selbst niemals sinnlich wahrnehmbaren Naturgesetze, nach denen die Kräfte im Weltall wirken. So misst auch der Psychophysiker die seelischen Funktionen an den Wirkungen, die sie hervorbringen oder — eine sehr wichtige, in die Metaphysik gehörende Distinktion! — von denen sie hervorgebracht werden, an den Sinneserregungen, an den körperlichen Bewegungen. Aber man unterschätze nur nicht die Resultate dieser Arbeiten: was Wundt und seine Schule (die auch jetzt noch nicht zahlreich ist) bisher durch Experiment und Messung bestimmt haben, betrifft doch nicht bloss die äusseren Wirkungen, sondern zugleich die Gesetze der Seele selbst, aus denen jene Wirkungen entspringen. Wir verweisen hier auf die einzelnen Arbeiten Wundts und seiner Schüler in den „Studien", von denen jetzt schon sechs starke Bände erschienen sind.

Die psychophysische und experimentelle Psychologie ist nicht ohne Anfechtungen geblieben: man hat bald die Methode selbst angegriffen, bald die Richtigkeit der Voraussetzungen in Abrede gestellt, von denen jene Psychologie ausgeht. Am schärfsten hat diesen Einwänden Ausdruck gegeben Wilhelm Windelband (früher Docent in Leipzig und jetzt Professor der Philosophie in Strassburg) in einer lesenswerten Schrift: „Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung" *).

Windelband verkennt nicht die Wichtigkeit der Erkenntnis jener elementaren Seelenprozesse, aber er betont auch, dass alle Experimente über diese elementaren Vorgänge nicht hinausführen und dass sie uns da schon völlig verlassen, wo diese ersten Gebilde zu den einfachsten und gewöhnlichsten Verbindungen zusammentreten. Es ist allerdings nicht nur der relativ noch unvollkommene Zustand unserer heutigen Nervenphysik und Gehirn-

*) Leipzig 1876 im Verlage von W. Engelmann.

physiologie, welcher sich hier hindernd in den Weg stellt, sondern eine grosse prinzipielle Schwierigkeit, welche darin besteht, dass das Experiment uns niemals etwas von der Einheit kund thun könnte, welche in jedem Moment zwischen den verschiedenen Bestandteilen des psychischen Prozesses in dem inneren Bewusstsein sich herstellt. „Es ist keineswegs abzusehen", sagt Windelband, „wie z. B. die zahlreichen Nervenerregungen, die den einzelnen Bestandteilen einer durch mehrere Sinne zugleich gewonnenen Vorstellung eines Dinges entsprechen, eine gemeinsame Resultante von der Einheitlichkeit der Bewegungsform geben sollten, wie sie auf dem psychischen Gebiete durch die Einheitlichkeit jener Dingvorstellung faktisch gegeben ist. Sollen wir uns etwa mit einem Rückfall in den phrenologischen Aberglauben denken, dass die ganze Summe von Nervenerregungen, an welche zwei komplizierte Vorstellungen gebunden sind, an eine centrale Stelle geleitet, dort zu einer einheitlichen Schwingungsform resultiert, welche dem beide Vorstellungen verknüpfenden Urteile entspricht? Oder vermöchte vielleicht die kühnste Phantasie auch nur die Möglichkeit zu behaupten, dass man schliesslich einmal eine Vorstellung davon gewinnen könnte, welche Verschiedenheit der physiologischen Bewegungsform zwischen der Bildung eines positiven und derjenigen eines negativen Urteils besteht? Hier stehen wir an einer principiellen Kluft, an einer totalen Differenz zwischen der äusseren und inneren Erfahrung: in der Resultante, zu welcher sich zwei körperliche Bewegungen vereinigen, ist die Eigenart jeder der beiden letzteren verschwunden; in der psychischen Resultante ist der besondere Inhalt jedes einzelnen Elements unversehrt erhalten. Deshalb muss eine nur physiologische Psychologie vor dieser einheitlichen Bildung komplexer psychischer Zustände völlig ratlos stehen bleiben. Diese Einheit heterogener Elemente ist nun aber nichts geringeres als die Grundthatsache und das Grundproblem des psychischen Lebens. Was wir von den Thatsachen desselben wahrnehmen, sind stets bereits komplizierte und bei der Komplexion einheitlich geformte Gebilde, deren gesetzmässige Konstitution somit den eigentlichen Gegenstand der speciell psychologischen Forschung ausmacht. Deshalb kann die Psychologie nur soweit mit der Physiologie

zusammengehen, als es sich um die Einsicht in den gesetzmässigen Ursprung der elementaren Bestandteile des psychischen Lebens handelt. Von dem Punkte an aber, wo diese Elemente zu einem einheitlichen Bewusstseinskomplexe zusammentreten, fällt der Psychologie die Untersuchung allein zu, und auf diesem Gebiete kann sie nur durch eine induktive Bearbeitung der Thatsachen der inneren Erfahrung zu Resultaten gelangen."

Man wird das Gewicht dieses Einwurfs des noch jungen, scharfsinnigen Denkers in Strassburg nicht unterschätzen dürfen. Aber Wundt selbst — und er wiederholt es oft — ist sich der Grenzen seiner Wissenschaft sehr wohl bewusst, wie er ja stets darauf hinweist, dass jene „Einsicht in den gesetzmässigen Ursprung der elementaren Bestandteile des psychischen Lebens" noch viele Jahrzehnte die ganze Aufmerksamkeit des psychologischen Forschers in Anspruch nehmen wird. Nirgends ist das Wort Alexander von Humboldts anwendbarer als gerade hier: „Dass wir überall noch in den Anfängen der Wissenschaft stehen, macht unsere Bescheidenheit, aber auch unseren Stolz aus." Im übrigen berührt jener Windelband'sche Einwurf zugleich die Frage nach dem Wesen der Seele, also ein wesentlich metaphysisches Problem. Und damit gelangen wir zu Wundts metaphysischen Grundanschauungen, die wir im Nachstehenden in aller Kürze andeuten wollen.

Wundts Leistungen in der Logik, Ethik und Metaphysik knüpfen sich an seine verhältnismässig innerhalb kurzer Zeit hintereinander erschienenen Hauptwerke: „Logik" (Bd. I: „Erkenntnislehre" 1880; Bd. II: „Methodenlehre" 1883); „Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens" (1880); und „System der Philosophie" (1889). Insbesondere bietet das zuletztgenannte Werk eine systematische Zusammenfassung und prinzipielle Begründung aller in den übrigen Werken enthaltenen Gedanken, so zwar, dass das aus 6 Abschnitten bestehende Werk in den beiden ersten die Logik und die Erkenntnistheorie, im dritten und vierten die Metaphysik, im fünften und sechsten die Naturphilosophie und Psychologie, und zwar nicht in ihrer detaillierten Ausführung, sondern aus metaphysischem Gesichtspunkte behandelt. In einem Schlusskapitel

„Geschichte, Sittlichkeit, Religion und ästhetische Anschauung“ werden die wichtigsten Probleme der Ethik, welche in dem oben genannten gleichnamigen Werke nach der ganzen Fülle und Breite aller Erscheinungen des thatsächlichen sittlichen Lebens behandelt werden, noch einmal kurz zusammengefasst.

Wir haben hier nichts weniger als den durchgeführten Versuch einer allgemeinen Weltanschauung vor uns, welcher den Anspruch erhebt, alle höchsten Fragen des kosmischen, seelischen, sittlichen und religiösen Lebens in einem kausalen Zusammenhange widerspruchslos und aus einem Princip heraus so zu lösen, dass in gleicher Weise die Forderungen der Wissenschaft wie die Bedürfnisse der Vernunft und — des Herzens befriedigt werden: offenbar die schwierigste Aufgabe, welche überhaupt dem menschlichen Geiste gestellt werden kann. — Bevor wir die Frage beantworten, ob Wundt die Lösung dieser gewaltigen Aufgabe, an der sich bisher die grössten Geister des Menschengeschlechts versucht haben, gelungen sei, wollen wir uns erst innerhalb dieses imponierenden Gedankenbaues, den Wundt hier aufgeführt hat, einigermassen umsehen. Selbstverständlich halten wir uns nicht lange bei der Fülle des interessanten und anziehenden Ornaments auf, sondern wenden uns sofort an den konstruktiven Teil des Baues. Aber auch hier müssen wir uns auf die eigentlich tragenden und verbindenden Stücke beschränken.

Es versteht sich von selbst, dass bei einem Denker, welcher Dreiviertel seines Lebens psychologischen Untersuchungen gewidmet hat, der Begriff und das Wesen der Seele einen Hauptpunkt seiner Metaphysik bilden muss. Hier sehen wir nun Wundt sofort Stellung nehmen, und zwar gegen eine ganze Reihe bedeutender Philosophen der Vergangenheit wie unseres Jahrhunderts. Wundt befindet sich hier in einer Art von Notwehr. Gegenüber den mancherlei Angriffen, die seine physiologische Psychologie auszuhalten hatte, musste es ihm vor allem darauf ankommen, einen metaphysischen Seelenbegriff sich zu konstruieren, der eine feste Grundlage für seine psychologischen Untersuchungen bildet Aber wie alle guten Strategen, sagte sich auch Wundt: die beste Verteidigung ist der Angriff. Er trägt den Krieg in Feindesland, um so besser sein eigenes Gebiet zu schützen. Wundt eröffnet einen

Feldzug gegen den seelischen „Substanzbegriff“ der bisherigen Psychologen und Metaphysiker. Indem er so eine der stärksten Bastionen der Gegner in Angriff nimmt, hofft er, im Falle dieses fällt, mit den anderen Befestigungspunkten schon fertig zu werden. Der Krieg gegen die Substanzpsychologen, worunter er auch die Herbartianer versteht, zieht sich durch alle seine Werke. Er vergleicht den Begriff der Seelensubstanz mit dem physikalischen Substanzbegriff und zeigt, wie jene „Hypothese“ aus einer ähnlichen Entwickelung hervorgegangen ist wie diese — nur dass dort alle Bedingungen fehlen, welche die Voraussetzung eines seelischen Substrats rechtfertigen. Aber als onthologischer Begriff hat die Substanzialität eine solche Menge innerer Widersprüche, dass er unmöglich länger aufrecht erhalten werden könne. Auch der materielle Substanzbegriff der Naturwissenschaften ist widerspruchsvoll. Aber hier leistet er als provisorischer Hilfsbegriff seine guten Dienste und wird, wenn sich in unabsehbarer Zeit die heutige experimentierende Naturforschung dahin entwickelt haben wird, diesen Hilfsbegriff entbehren zu können, von selbst sich metaphysisch auflösen. Im Bereiche des Geistes jedoch hat der Substanzbegriff gar keine Anwendbarkeit. Indem aber Wundt — in einer sehr scharfsinnigen, hier nicht weiter wiederzugebenden Untersuchung — den Begriff der Substanz als „des beharrenden Seins“ zerstört, muss er notgedrungen auf eine andere Grundlage aller (physischer und seelischer) Erscheinungen bedacht sein: er greift zu dem ewigen Werden des alten griechischen Denkers Heraclit (πάντα ρεῖ καὶ οὐδὲν χωρεῖ.) Abgesehen davon, dass dadurch erst eine befriedigende Basis für den modernen, alle heutige Natur- und Geschichtsanschauung beherrschenden Begriff der Entwickelung gewonnen wird, hat er das Mittel gefunden, alles todte Sein, alle träge Materie in den lebendigen Begriff der Aktualität zu verwandeln. Was der alte griechische Weise in halbmythischer Form ausdrückte, was ein banaler Satz aller dichterischen und popularisierenden Naturanschauung bisher war: dass das Leben und die Thätigkeit die Welt in ihren innersten Kern beherrsche — Wundt macht mit diesen Redensarten Ernst und beweist sie metaphysisch. Faust's Wort: „Im Anfange war die That“

wird bei Wundt der Pfeiler einer umfassenden Weltanschauung. Indem er aber das Wesen des Geistigen als Aktualität fasst, hat er damit zugleich für alle praktischen Seiten des Lebens für die Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie eine unzerstörbare Grundlage eines thätigen Idealismus gewonnen, der an unsere idealistischen Ethiker vom Range eines Kant, Schiller und Fichte anknüpft.

Doch hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen: wir haben angedeutet, dass Wundt, wenn man die Stadien seines bisherigen Philosophierens überschaut, ein letztes Ziel vorzuschweben scheint, welches wir als eine Art von monistischem Spinozismus bezeichnet haben, d. h. als eine Weltanschauung, welche die Verschiedenheit der physischen und geistigen Welt nur als die Erscheinungsweisen einer und derselben Grundwesenheit herabsetzt. Spinoza aber nennt diese einheitliche, in sich beharrende Wesenheit, an der Geistiges und Körperliches nur Modifikationen zweier von ihren unendlich vielen Attributen, Vorstellung und Ausdehnung, sind, die Substanz. Nun wissen wir jedoch, dass Wundt jeden Substanzbegriff verwirft. Wie kann er also je hoffen, Spinozist zu werden? Die Lösung des Widerspruchs liegt darin, dass Wundt den alten griechischen Weisen aus Ephesos mit dem grossen jüdischen Denker aus Amsterdam gewissermassen zu kopulieren sucht, indem er die beharrende Substanz des letztern in das ewige Werden des erstern verwandelt, so jedoch, dass er die Universalität des spinozistischen Begriffs beibehält und durch den herakliteischen Gedanken des Werdens lebendig macht: ein ebenso genialer als in hohem Grade fruchtbarer Kompromiss zweier so diametral gegensätzlicher metaphysischer Principien.

Freilich sind mit der Eliminierung des Substanzbegriffes aus der Metaphysik und Psychologie alle sich hiergegen erhebenden Schwierigkeiten noch nicht gehoben. Allerdings ist die Substanz nicht in der Erfahrung gegeben, sondern hier wie dort ein Hilfsbegriff, eine hypothetische Konstruktion. Aber vergessen wir nicht, dass jede Veränderung einer Sache doch an einem beharrenden Kern vor sich gehen muss. Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, dass wir vermöge unserer ganzen psychischen Organi-

sation gezwungen sind, hinter allem Veränderlichen etwas Beharrendes, hinter der wechselnden Accidenz ein Dauerndes und Substanzielles vorauszusetzen. Man mag mit Wundt von diesem Zwange unserer seelischen Organisation denken, wie man will: er ist einmal da und wir können uns ihm nicht entziehen. Im Übrigen wollen einige z. B. Eduard von Hartmann die Inkonsequenz unbegreiflich finden, dass Wundt die Widersprüche in dem Begriff der materiellen Substanz nicht urgiert, die er doch bei der psychischen Substanz nicht müde wird hervorzuheben. Nach unserer Ansicht sieht Herr von Hartmann hier mit Unrecht einen Widerspruch, was aus dem Wortlaute Wundts (s. V. Abschn. des Systems der Philosophie) sich leicht erweisen liesse. Doch würde uns dieser Nachweis hier zu weit führen.

Wir wenden uns nun mit einigen Bemerkungen Wundts „Ethik“ zu.

Schon in seinen früheren philosophischen Werken zeigte er eine Hinneigung zu ethischen Erörterungen, und zwar auf psychologischer Basis. Erst in dem im Jahre 1886 erschienenen umfassenden Werke, sowie im Schlusskapitel seines „Systems der Philosophie“ stellt er sich die schwierige Aufgabe, die Ethik als philosophische Wissenschaft neu zu begründen. Und wir wollen hier gleich hinzufügen, dass, wenn in der Philosophie von „befriedigenden“ Lösungen überhaupt gesprochen werden kann, eine solche hier unserm Forscher in hohem Grade gelungen ist.

Wundt zählt die Ethik (im umfassendsten Sinne, in welchem sie auch die Prinzipien der Rechts-, Gesellschafts- und Religionswissenschaften in sich schliesst) zu den normativen Disciplinen, welche solche Erkenntnisgebiete umfassen, welche ihren Inhalt und das Ziel ihrer Aufgabe in der Erkenntnis eines geforderten idealen Sollens haben; im Gegensatz zu den explikativen Wissenschaften deren Aufgabe in der Erforschung der Gesetze eines gegebenen realen Seins besteht. Es ist bemerkenswert, dass Wundt die Ästhetik nicht zu den normativen Disciplinen rechnet, sondern ihr eine mittlere Stellung zwischen diesen und den explikativen Wissenschaften zuweist. Was nun den speciellen Inhalt der Wundt'schen Ethik betrifft, so teilt er denselben in vier

Hauptkapitel, deren erstes „Die Thatsachen des sittlichen Lebens", also das Gesamtgebiet der Erscheinungen des individuellen und gesellschaftlichen sittlichen Lebens behandelt. Dasselbe umfasst die Gebiete: die Sprache und die sittlichen Vorstellungen, die Religion und die Sittlichkeit, die Sitte und das sittliche Leben und die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwickelung. Das zweite Hauptkapitel („Die philosophischen Moralsysteme") versucht eine historisch-kritische Übersicht über die bisherigen ethischen Theorien: die antike Ethik, die christliche Ethik, die neuere Ethik, allgemeine Ethik der Moralsysteme. Wenn wir von Ed. von Hartmanns grossem Werke „Die Phenomenologie des sittlichen Bewusstseins" (2. Aufl. 1886) absehen, so besitzen wir im zweiten Abschnitt der Wundt'schen Ethik die gedrängteste und doch lichtvollste Darstellung der Entwickelungsgeschichte der ethischen Prinzipien der Menschheit. Wir machen besonders darauf aufmerksam, weil sich dieses Kapitel sehr gut zur Repetition für Studierende eignet. Der dritte Hauptabschnitt („Die Prinzipien der Sittlichkeit") ist der wichtigste des ganzen Werkes, insofern er die eigentliche Grundlegung und Lösung der ethischen Probleme behandelt, und zwar in folgenden Gruppen: der sittliche Wille, die sittlichen Zwecke, die sittlichen Motive und die sittlichen Normen. Der vierte Teil endlich („Die sittlichen Lebensgebiete") hat zum Gegenstand die eigentlichen rechts- und socialphilosophischen Fragen: die einzelne Persönlichkeit, die Gesellschaft, der Staat und die Menschheit.

Wir können aus dem reichen Inhalt dieses Werkes, welches als eine der bedeutendsten Leistungen in der modernen ethischen Litteratur anzusehen ist, nur einige wenige Punkte hervorheben. — Wir betonen nur den universellen Charakter des Werkes. Wundt hat sehr recht gethan, das, was bei anderen Philosophen meist auseinander fällt, die Moral-, Rechts- und Socialprinzipien, aus einem Gedanken heraus zu behandeln: denn das Gebiet der praktischen Sittlichkeit — wozu wir auch noch das religiöse Gebiet rechnen — erfordert eine Begründung aus einem einzelnen Prinzip heraus, da alle diese menschlichen Gebiete nur eine einzige und einseitige Voraussetzung haben, die physisch-psychische Natur des Menschen, auf die sich alle Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie

erst wahrhaft stützen kann — wollen wir wahrhaft feste wissenschaftliche Stützen dem sittlichen und gesellschaftlichen Leben geben. Je mehr aber die eigentlichen Psychologen, Anthropologen und Biologen sich der Sittlichkeits-, Rechts- und Gesellschaftsfragen bemächtigen, desto mehr ist zu hoffen, dass diese Probleme in der Zukunft einer wirklichen Lösung nahegeführt werden. Dieses schliesst so wenig eine ideale und universal-menschliche Richtung und ideale Ziele aus, dass man vielmehr sagen kann, dass die Begründung der ethischen und socialen Postulate hierdurch erst wahrhaft überzeugungskräftig werden. Zu unserer Freude liegt der Charakter des Wundt'schen Werkes innerhalb dieser modernen Richtung. Hierbei geht er jedoch mit einer Mässigung vor, welche von nicht bloss pietätsvollem Respekt vor den gegebenen historischen Mächten zeugt, sondern auch diesen eine thatsächliche und aktuelle Einwirkung auf die Sittlichkeit des Einzelnen, wie der Gestaltung des Gesellschaftsganzen einräumt.

In seiner Kritik der frühern ethischen Theorien (II. Abschnitt) tadelt Wundt manche seiner Vorgänger, dass sie bei der Aufstellung ethischer Postulate nicht genügend bedacht haben, dass alles Sollen doch auch ein Können voraussetzt, während die moderne Ethik nur solche Postulate aufstellt, bei denen das Sollen nichts anderes ist, als die eigene naturgemäss zu erreichende ideale Vollkommenheit des Könnens, d. h. es sollen nur solche sittliche Ziele und Ideale aufgestellt werden, deren Erreichung in der Anlage der menschlichen Natur begründet ist. Hierbei werden kritische Seitenblicke z. B. auf den Stoicismus der Alten, aber auch auf Kants sittlichen Rigorismus geworfen. — In der wichtigen Frage der Willensfreiheit (das alte Inventar- und Prunkstück aller Ethiker) stellt Wundt sich auf einen mittleren Standpunkt zwischen die Deterministen und die Indeterministen, er kann weder den einen noch den andern völlig zustimmen. Das Freiheitsbewusstsein ist auch ihm das höchste menschliche Gut, eine unantastbare innere Erfahrung; aber die sogenannte metaphysische Freiheit, die sich nicht auf die im Bewusstsein gegebenen Thatsachen, sondern auf die jenseits des Bewusstseins gelegenen transcendenten Ursachen unseres Handelns bezieht, kann vom psychologischen Standpunkte

weder behauptet, noch bestritten werden. Der Indeterminist erklärt den Willen für eine Art von Kraft, für die Ursache seiner selbst (causa sui), welche keine von ihm verschiedene, weder bewusste, noch unbewusste Ursache voraussetzt. Die Motive, welche für den Willen nichts Zwingendes haben, bilden für ihn die äussern Zwecke, zwischen denen er frei entscheidet. Nun behauptet der Determinist, dass der Wille, für welchen die Motive nicht bloss Zweckvorstellungen, sondern zugleich Gefühle sind, die auf den Willen wie anziehende und abstossende Kräfte wirken, durch psychologische Ursachen bestimmt wird. Es hänge daher, wie die Deterministen sagen, teils von der Intensität des Motivs, teils von jener unendlichen Reihe der Bedingungen des Willens ab, die sich unserm Bewusstsein gänzlich entzieht, welchem Motive der Wille folgt.

Dem gegenüber macht Wundt geltend, dass der psychologische Ethiker es nicht mit einer ins Unbegrenzte gehenden Kausalität zu thun hat, sondern mit bestimmten Thatsachen des Bewusstseins. Er möchte überhaupt die Einmengung des Begriffs der Naturkausalität in den Prozess des geistigen Geschehens zurückweisen, wie er überhaupt gegen die Verknüpfung der rein physikalischen Prinzipien der Naturkausalität, der Konstanz der Kraft und der quantitativen Äquivalenz von Ursache und Wirkung mit der Kausalität im allgemeinen metaphysischen Sinne protestiert. Überdies entspringen jene physikalischen Prinzipien nicht aus der Kausalität im allgemeinen, sondern aus jenem Gesetz der quantitativen Unveränderlichkeit der Materie, welches in den besonderen Bedingungen der Naturerkenntnis begründet ist. Solche Identifizierungen des Willens, meint Wundt mit einem Seitenhieb auf Schopenhauer, mit einer Kraft und die Anwendung der von der Kraft geltenden metaphysischen Bestimmungen auf den Willen hätten in der Ethik zu den absurdesten Anschauungen geführt. — Wenn man nun, sagt Wundt, den Determinismus aus sittlichen Gründen verworfen hat, da er die sittliche Verantwortlichkeit, die ja an die Willensfreiheit geknüpft ist, aufheben soll, so trete hier jener obige Fall einer Verwechselung der Naturkausalität mit seiner Äquivalenz von Ursache und Wirkung mit der allgemeinen metaphysischen Kausalität ein. Über-

dies habe die empirisch-psychologische Thatsache des Freiheitsbewusstseins, von welchem das Gefühl der sittlichen Verantwortung abhängt, mit der metaphysischen Freiheit nichts zu thun. Und wenn die Ethiker der Kant'schen Observanz die Erhabenheit ihres Freiheitsbegriffs betonen, so sei zu bemerken, dass die Höhe und Würde des Freiheitsbewusstseins durchaus nichts einbüsse durch seinen Charakter als empirisch-psychologische Thatsache.

Wundts Ethik hat von Seiten eines begeisterten Anhängers von Hermann Lotze, des Oberamtsrichters Hugo Sommer in Blankenburg a. H., eine sehr scharfe Beurteilung erfahren. Hieraus entwickelte sich eine recht unangenehme, fast ans Persönliche streifende Polemik, da auch Wundts Replik: „Über die Moral der litterarischen Kritik" (1887) sehr scharf gehalten war.

Schliesslich möchte die Frage nahe liegen, welche Stellung innerhalb der philosophischen Systeme des Jahrhunderts und der Strömungen der Gegenwart Wundt einnimmt. Ist er Idealist, oder Positivist, oder Empirist? Pantheist oder Materialist? Lehnt er sich mehr oder minder an irgend eine oder mehrere Weltanschauungen der Vergangenheit an oder steht er auf eigenen Füssen? Über alle diese Fragen werden wir Auskunft erlangen, wenn wir in Wundts Schriften selbst die Antwort suchen. Und hier möchte ich auch zunächst auf zwei Vorträge hinweisen, welche Wundt in den Jahren 1873 und 1875 beim Antritt seiner Professur in Zürich und bei Beginn seiner Lehrthätigkeit in Leipzig gehalten hat: „Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart" (1873) und „Über den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften" (1875). Schliesslich machen wir noch auf den ersten seiner im Jahre 1886 erschienenen, auch in anderer Hinsicht, zumal für das grössere gebildete Publikum, höchst beachtenswerten Essays, „Philosophie und Wissenschaft", aufmerksam.

Wundt möchte das Verhältnis der Philosophie zu dem ganzen Umkreis der positiven Wissenschaften, wie es sich in unserer Zeit herausgestaltet hat, einer genauen Feststellung und scharfen Begrenzung unterziehen. Als ein bedeutsames Zeichen der Zeit ist jetzt der in allen wissenschaftlichen Fächern sich regende Trieb nach philosophischer Vertiefung anzusehen. Ist es doch, als

wenn der Ernst der Zeit die Gemüter, welche über ein halbes Jahrhundert der thatsachenfrohen, aber ideenlosen Empirie in Natur, Kunst und Geschichte leidenschaftlich gehuldigt haben, nun an der Neige des Jahrhunderts wiederum das Bedürfnis empfinden lässt, wiederum den tieferen Fragen in Wissenschaft und Leben sich zuzuwenden. Wundt sieht diesen Trieb selbst in der Theologie sich regen, wo der Protestantismus und Katholicismus augenblicklich am Werke sind, die bisherigen Beziehungen ihrer Dogmatik zur Methaphysik zu revidieren, jener im Anschluss an die Religionsphilosophie Kants, Hegels und Schleiermachers, dieser in Anlehnung an die Systeme der grossen Scholastiker, unter denen nach einer Erklärung Papst Leos XIII. Thomas von Aquino heute noch die höchste Autorität verdient. — Nicht minder bedeutsam erscheinen die Versuche, welche heute auf dem Gebiete der Staats- und Gesellschaftslehre gemacht werden, indem im Anschluss an die sociale Bewegung der Gegenwart die bisherigen rechts- und socialphilosophischen Begriffe nicht bloss mehr auf ihren historischen Ursprung, sondern auf ihre reale Wahrheit hin schärfer geprüft werden: Versuche, welche merkwürdiger Weise jetzt mehr von Juristen und Nationalökonomen, als von eigentlichen Philosophen ausgehen. Ähnliche Bestrebungen zeigen sich auch schon hier und dort in der Geschichte. Denn wie sehr man auch die früher so beliebten philosophischen Geschichtskonstruktionen ablehnt, so begrüsst man doch um so freudiger alle diejenigen Anläufe, welche jetzt unternommen werden, in der Entwirrung des bunten Durcheinander der geschichtlichen Fäden immer mehr die exakte Methode, die auf anderen Gebieten so Grossartiges geleistet hat, gegenüber der blossen historischen Archivgelehrsamkeit zur Geltung zu bringen und nach dem Vorgange des Engländers Thomas Buckle und seiner Schule auch im geschichtlichen Verlaufe konstante gesetzliche Vorgänge nachzuweisen.

Insbesondere zeigt sich jedoch in den Naturwissenschaften das Bestreben nach vertiefterer Auffassung der Fragen, und dieses dokumentiert sich sowohl inbezug auf die innere Verknüpfung der bisher getrennten naturwissenschaftlichen Einzelgebiete, als auch inbetreff der Revision der bisher als unerschütter-

lich geltenden Grundvoraussetzungen. Wenn in erster Hinsicht im Gebiete der unorganischen Natur die täglich sich mehr und mehr befestigende Lehre von der Erhaltung der Kraft, im Reiche der organischen Natur die immer kühner vorschreitende darwinistische Entwickelungslehre ein wesentlich inneres Band der verschiedenen Zweige der Naturforschung bilden, so braucht man inbezug auf die kritische Revision der bisherigen naturwissenschaftlichen Grundvoraussetzungen nur darauf hinzuweisen, dass die hervorragendsten Forscher der Zeit nicht müde werden, die uralten Grundprobleme der Metaphysik, wie das Wesen der Materie, das Verhältnis der organischen Zweckmässigkeit zur Kausalität der Natur u. s. w. vom Standpunkte der naturwissenschaftlichen Erfahrung in Angriff zu nehmen. Ja die strengste und von der philosophischen Spekulation scheinbar am wenigsten berührte Wissenschaft, die Mathematik, fängt an, ihren ungenügenden empirischen Raumbegriff durch transcendente geometrische Hypothesen zu erweitern und zu vertiefen, und wenn die Führer dieser „metamathematischen" Bestrebungen (Riemann, Clausius u. A.) es auch noch zu keinen dauernden Resultaten gebracht haben, so sahen sie doch ein, dass, so lange der frühere empirische Raumbegriff noch mit den alten Fesseln der Anschauung behaftet ist, die Geometrie als Wissenschaft gewisserr massen in der Luft schwebt und der wahren Allgemeinheit und Überzeugungskraft entbehre. Und auf denselben reformatorischen Bahnen bewegt sich auch die neuere Algebra, wenn sie in Abweichung von der naiven Art der früheren Algebristen sich in Untersuchungen über das philosophische Wesen und den Ursprung der Zahl wie über die logischen Fundamente deallgemeinen Analysis ergeht. Sogar im Gebiete der von aller Philosophie abseits liegenden Mechanik beobachtet man ähnliche radikale Vorgänge, wo die Kinematiker und Statiker den Ursprung und die Sicherheit der mechanischen Gesetze prüfen und durch neue Grundlagen feststellen.

Wundt hält dieses alles für bedeutsame Zeichen der Zeit und legt ihnen grosses Gewicht bei, ja er hält sie geradezu für die Vorboten einer sich bald vollziehenden allgemeinen Umgestaltung unserer gesamten wissenschaftlichen Weltanschauung,

und zwar nach der Richtung einer Überwindung der Epoche des bloss Stoff ansammelnden Empirismus. Und sehr treffend fügt Wundt hinzu, dass jene Vorgänge innerhalb der Einzelwissenschaften eine um so grössere Bedeutung für die Zukunft gewinnen, als sie zunächst noch spontan aus der inneren Werkstätte der Wissenschaften ans Licht treten.

Dem gegenüber unterwirft nun Wundt den Charakter unserer heutigen Philosophie einer kritischen Beurteilung, wobei er zu dem Resultat gelangt, dass das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften ein unhaltbares geworden ist. Die Schuld an dieser Lage der Dinge sei auf beiden Seiten. Wenn heute auch nicht mehr so unberechtigte Eingriffe der Spekulation in die Einzelwissenschaften wie früher, namentlich zur Zeit der Blüte der grossen Systeme stattfinden, so seien die heutigen Vertreter der systematischen Philosophie doch noch nicht ganz frei von dem Anspruch, in das Getriebe der Specialwissenschaften hineinzureden, ohne im Vollbesitz derjenigen Erfahrungsthatsachen zu sein, deren Gesamtheit erst ein Urteil ermöglicht. Andererseits zeigen die oben angedeuteten erfreulichen Spuren philosophischer Vertiefung in den Einzeldisciplinen doch noch nicht die Kraft, dass etwa der Specialforscher so weit seinen Blick erweitert hätte, um den Zusammenhang seines eigenen Bereichs mit dem anderer Wissensgebiete so klar überschauen zu können, dass er hierdurch einen Ansporn erhielte zur Erforschung der gemeinsamen Prinzipien. Von diesem Ziele sind wir noch weit entfernt. — Die heutigen Juristen, Nationalökonomen und Historiker z. B. sind, selbst wenn sie sich zu gemeinsamer Arbeit entschliessen könnten, aus sich heraus ebenso wenig fähig, eine ihre Fächer durchdringende und heherrschende gemeinsame ethische Prinzipienlehre zu schaffen, als etwa die heutigen Botaniker, Physiologen und Zoologen aus sich heraus eine gemeinsame, wissenschaftlich und philosophisch befriedigende Biologie oder gar eine allgemeine Philosophie der organischen Naturwissenschaften zu begründen vermögen.

Auf Grund dieser Sachlage, die ebenso viel Hoffnungsreiches für die Zukunft wie Entmutigendes für die Gegenwart besitzt, wirft

Wundt die Frage auf, wie diesem Übelstand, der freilich vom wissenschaftlichen Handlanger gar nicht empfunden wird, abzuhelfen sei? Er wirft zunächst, bevor er an die Beantwortung dieser Frage geht, einen Rückblick auf die historischen Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, indem er überall bei den entscheidenden Wendungen, wo eine Umwälzung in diesen Beziehungen eintrat, verweilt. Er geht das Altertum, das Mittelalter und die Neuzeit durch, und angelangt an dem gegenwärtigen Zeitmoment, findet er dieses Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft „unhaltbar“. Und doch erfordert der Geist des Jahrhunderts, wie die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung einen Frieden zwischen beiden — freilich einen Frieden auf dauerhafteren Grundlagen, als den bisherigen.

Diese neue Ära einzuleiten und zu dem Erkenntnisbau der Zukunft einige wichtige Bausteine zu liefern, sieht Wilhelm Wundt als die wissenschaftliche Aufgabe seines Lebens an. Freilich hat gerade vor hundert Jahren, als Kant, ähnlich wie heute Wundt, mit dem Anspruch auftrat, zwischen seiner Transcendentalphilosophie und den Naturwissenschaften Frieden zu schliessen, ihnen Schiller zugerufen:

„Feindschaft sei zwischen Euch! Noch kommt das Bündnis zu frühe,
Wenn Ihr im Suchen Euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt.“

Indes zeigt nach Verlauf dieses Jahrhunderts die Entwickelung der Naturwissenschaften einerseits, wie der Philosophie andererseits heute eine ganz andere Gestalt. Man ist auf beiden Seiten für den Frieden reifer geworden.

Zum Schlusse möge es mir noch gestattet sein, Wilhelm Wundt als Schriftsteller noch einige Bemerkungen zu widmen. Es ist ganz unleugbar, dass auch im Gebiete der Wissenschaften das, was man eine schriftstellerische Kunst oder in beschränktem Sinne eine Diktion nennt, jetzt zu finden ist. Die grössere oder geringere Klarheit und Durchsichtigkeit, das Mass der Anschaulichkeit und des Bilderreichtums, die Eigenart des Satz- und Periodenbaues und dergl. macht auch in der wissenschaftlichen Prosa die Eigenart des Stils aus. Und dass die Schreibart Wundts eine in jeder Beziehung charakteristische ist, wird derjenige anerkennen müssen, der sich

eingehend mit den Schriften dieses Denkers beschäftigt hat. Freilich besteht das Eigenartige hier darin, dass die Wundt'sche Schreibart gewissermassen durch einen Mangel an individuellen Besonderheiten sich kennzeichnet. Dieser Schriftsteller bietet das höchst mögliche Mass von Klarheit, Präcision, Schärfe und Genauigkeit in der Beziehung der Gedanken. Mit Vorliebe vermeidet er jeden Bilderschmuck, jedes Ornament im sprachlichen Ausdruck, so dass er oft trocken und nüchtern erscheint. Sein höchster Ehrgeiz ist, sachlich und verständlich zu sein. Nichtsdestoweniger wird er niemals langweilig, d. h. er weiss im Leser immer das Interesse für die Ideen und Gedanken, die er entwickelt, zu wecken. Aber er erreicht dieses seltene Ziel durch die ehrlichsten Mittel der Welt, durch Vermeidung aller Phrase, durch die unbefangenste und objektivste Sachlichkeit. Es giebt in seinen Schriften keine leeren Stellen, keine Sätze, die nur Ornament sind. Und doch ist auch bei Wundt eine gewisse Kunst der Darstellung bemerkbar; aber diese liegt nicht so auf der Oberfläche, dass sie nur als Kunst sichtbar wäre. Sie tritt hier mehr als Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit in der Anordnung der Gedanken heraus. Allerdings ist Wundt kein eigentlicher Systematiker und so wird er auch nie in einem bei den Systematikern so oft anzutreffenden äusserlichen Schematismus verfallen. Wer Kants „Kritik der reinen Vernunft" und die übrigen systematischen Werke dieses grossen Denkers kennt, weiss, was ich damit sagen will. Aber wenn man so vielfach über die Schwierigkeit des Verständnisses der kantischen „Kritiken" klagen hört, so ist es doch nicht bloss die Tiefe und logische Strenge der Gedankenentwickelungen in ihnen; es ist — sagen wir es gerade heraus — auch eine gewisse Unbeholfenheit im Ausdruck, der das Verständnis jener berühmten Werke so oft erschwert. Die nicht seltene Erscheinung bei Kant, dass er sich wiederholt und ein und dasselbe, allerdings in verschiedenem Zusammenhange, immer wieder vorbringt, liegt freilich bei dem Königsberger Philosophen an seiner Furcht, missverstanden zu werden. Eine Furcht, die bei der damals völligen Neuheit seiner kritischen Weltanschauung allerdings nicht ohne Berechtigung gewesen ist. Sie liegt aber auch in dem noch unentwickelten Zustande der deutschen philosophischen Prosa jener

Zeit. Man bedenke nur, dass Kant noch innerhalb der philosophischen Terminologie Christian Wolffs sich bewegt, der er freilich vielfach einen ganz neuen Sinn gegeben hat. Kant fühlte sehr wohl das Widersprechende dieses Verhältnisses, den Gegensatz zwischen der ursprünglichen und der von ihm erdachten Bedeutung der Termini und hatte in der That allen Grund, Missverständnisse zu fürchten und diesen vorzubeugen. Schärft er doch zumal in der „Kritik der reinen Vernunft" immer und immer wieder seinen Lesern ein, was er eigentlich meint. Dieses ist der Grund seiner Wiederholungen.

Einem solchen Stilfehler braucht ein moderner Denker, wie Wundt, aus dem Grunde nicht zu verfallen, weil unsere Sprache in der That jetzt doch eine grössere und mannigfaltigere Ausdrucksfähigkeit wie vor 100 Jahren zeigt. Nach einer mehr als fünfzigjährigen spekulativen Entwickelung, welche die deutsche Sprache bis in ihre innersten Tiefen, wenn auch nicht immer zu ihrem Vorteil, beeinflusst hat, trat seit der Mitte dieses Jahrhunderts, von der Naturwissenschaft her eine ganz entgegengesetzte Einwirkung auf die Sprache zu Tage und diese musste, je intensiver sie auftrat, um so allgemeiner nicht nur die Spuren jenes erst genannten Einflusses paralysieren, sondern auch positiv im Gebrauche der Worte, in der Anwendung von Metaphern und im Satzbau den Sprachgeist nach der entgegengesetzten, konkreten Seite hinlenken. Sie ist entschieden, gegenüber dem früher vorwiegenden abstrakten Charakter bei Weitem sinnlicher geworden, was auch im Gebiete der heutigen deutschen Belletristik sehr sichtbar geworden ist. —

Nun ist es aber gerade Wundt, der, früher und noch gegenwärtig als einer der ersten naturwissenschaftlichen Mitforscher, die Darstellung in seinen philosophischen Werken von dem Geiste exakter Naturforschung beeinflusst zeigt. Die ruhige, vorsichtige, behutsame Art, wie er an die Probleme herantritt, wie er die Thatsachen des Bewusstseins prüft und wie er aus ihnen seine Schlüsse zieht, die Unabhängigkeit, in der er sich von früheren Philosophemen zeigt, die Kühle und Unbefangenheit, mit der er die Ansichten auch der grössten unter seinen Vorgängern prüft: alles dieses zeigt den Mann der empirischen und exakten Forschung.

Dass diese Denkweise auch die Darstellungsweise gar sehr beeinflusst, ist bei Wundt unzweifelhaft — mehr wie bei anderen neuern deutschen Denkern, die, wenn auch nicht in dem Masse, ihren Ausgangspunkt von der Naturforschung genommen haben, z. B. bei Lotze. Allerdings kommt hier die Verschiedenheit der ganzen wissenschaftlichen Persönlichkeiten in Betracht. Das halb ästhetische, halb mystisch-gläubige Element in Lotze macht sich auch in seiner Darstellung geltend. Das halb Verhüllte seines Grundprinzips ist auch in seinem Stile sichtbar. Dazu kommt, dass die entschieden geistreiche Art, wie er die entlegendsten Gebiete in Natur und Geschichte in witziger und frappanter Weise in Beziehung setzt, ihn zu einem geistreichen Schriftsteller stempelt und es ist erklärlich, dass sein „Mikrokosmus" längere Zeit ein Lieblingsbuch der höher gebildeten Kreise gewesen ist. Jetzt fängt auch er an, einigermassen in Vergessenheit zu kommen.

Diesen Erfolg, wie der „Mikrokosmus" werden Wundts z. B. „Essays" (1885), die ich weder inbezug auf den Reichtum des Inhalts, noch auf die Strenge des inneren Zusammenhanges der einzelnen Teile, noch inbezug auf das geistvolle der Darstellung mit jenem in Parallele stellen will, niemals erzielen. Nichtsdestoweniger sind gerade diese Essays, die allerdings nur eine Zusammenstellung von zum Teil schon früher veröffentlichen Abhandlungen sind, charakteristisch für die oben gerühmten Vorzüge der Wundt'schen Darstellungsweise. Der Inhalt dieser 14 Essays gehört den verschiedensten Gebieten der Philosophie, wie der Methodologie (I. „Philosophie und Wissenschaft") der Naturphilosophie (II. „Die Theorie der Materie" und III. „Die Unendlichkeit der Welt") der Psychologie (IV. „Gehirn und Seele", V. „Die Aufgaben der experimentellen Psychologie", VI. „Die Messung psychischer Vorgänge", VII. „Die Tierpsychologie", VIII. „Gefühl und Vorstellung" IX. „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen", X. „Die Entwickelung des Willens",) der Sprachphilosophie (XI. „Die Sprache und das Denken") der allgemeinen wissenschaftlichen Kritik (XII. „Der Aberglaube in der Wissenschaft", XIII. „Der Spiritismus",) ja sogar der Ästhetik und Litteraturgeschichte (XIV. „Lessing und die kritische Methode"), an, einem Gebiet, dem Wundt sonst fern steht

Beiläufig bemerkt, ist gerade die letztgenannte Studie eine wahre Perle in ihrer Art und ein wertvoller Beitrag zum Aufbau einer uns noch mangelnden wissenschaftlichen Methodik in der ästhetisch-litterarischen Interpretation. Dass alle diese zum Teil sehr umfangreichen Arbeiten auf dem Boden des Thatsachenmaterials fundiert und auch, methodologisch betrachtet, wahre Muster monographischer Untersuchungen sind, wollen wir noch betonen.

Heinrich Ahrens
als Rechtsphilosoph und Ethiker.

Karl Christian Friedrich Krause, der grosse jetzt fast vergessene idealistische Philosoph, spricht an vielen Stellen seiner Schriften die Hoffnung aus, dass noch vor Ablauf des Jahrhunderts sein System, welches er selbst mit dem Namen „Panentheismus“ belegte und womit er ganz treffend den halb pantheistischen, halb theistischen, aber durchweg idealistischen Charakter desselben bezeichnete, allgemein anerkannt sein würde. Nun, wir stehen an der Neige dieses Säculums, und jene so eigenartige und in ihrer schematischen Gliederung so weitläufige Weltanschauung ist heute so weit entfernt von der allgemeinen Anerkennung, dass sie mehr als alle anderen idealistischen Systeme aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts vergessen zu sein scheint. Was jedoch Krause, den sonst so bescheidenen Mann, auf diesen baldigen Sieg seiner „Wesenlehre“ hoffen liess, hängt mit der Grundidee seiner Geschichtsphilosophie eng zusammen. Bekanntlich teilte er den welt- und kulturgeschichtlichen Verlauf in fünf Hauptperioden, von denen die dritte, das „Hochalter der Reife“, diejenige sei, in welche die Menschheit jetzt eintritt, so zwar, dass er diesen Eintritt wesentlich von der schnellen Verbreitung seiner (der Krause'schen) Philosophie abhängig macht. Die Konsequenzen dieser Anerkennung seiner „Wesenlehre“ werden nicht nur eine vollständige Neubegründung aller Wissenschaften, ein Aufblühen aller Künste und eine ungeahnte Vertiefung des religiösen Lebens sein —, sondern sie werden auch eine Realisierung der von Krause aufgestellten Rechts-, Staats- und Gesellschaftsprinzipien herbeiführen.

Diese Überzeugung ging bei unserm idealistischen Denker aus einer Voraussetzung hervor, die etwas Rührendes hatte: nämlich aus dem Glauben, dass alle Fortentwickelung innerhalb der Menschenwelt von der Idee aus geschehe. Die heutige Geschichtsphilosophie, wesentlich beeinflusst von der realen Weltauffassung, hat auch an Stelle der idealen reale Faktoren für alles historische Geschehen gesetzt. Auch die Geschichtsentwickelung ist, wie man Dank der Comte-Buckle-Taine'schen Auffassung jetzt weiss, in jedem ihrer Stadien nur das Ergebnis der Summe der vorausgegangenen Einzelwirkungen. Der Irrtum Krauses hängt aber zu innig mit dem Grundgedanken seiner „Wesenlehre“ zusammen, als dass er nicht auch auf seine Schule übergegangen sein sollte.

Über 60 Jahre sind seit dem Tode des Begründers der „Wesenlehre“ verflossen (er starb zu München, 27. September 1832), aber seine Prophezeiung von dem Siege seiner Weltanschauung hat sich nicht erfüllt. Ja, was man früher die Krause'sche Schule nannte, so zählte sie zwar noch vor 3 Decennien eine Anzahl geachteter Namen unter den akademischen Lehrern in Deutschland: ich nenne hier nur den Metaphysiker Herrmann von Leonhardi in Prag, der sich für den eigentlichen geistigen Erben Krauses ansah, ferner den Ethiker und Ästhetiker Schliephacke (gest. 1871), den Rechtsphilosophen Röder in Heidelberg (gest. 1879), den Religionsphilosophen Lindemann in München, einen Vorkämpfer des Deutsch-Katholicismus, den er durch die „Wesenlehre“ zu vertiefen suchte, sowie vor Allem den Rechtsphilosophen Heinrich Ahrens in Leipzig.

Von allen diesen genannten Gelehrten hat Heinrich Ahrens auch ausserhalb der philosophischen Kreise, insbesondere unter den Juristen die meiste Anerkennung gefunden. — Ein glücklicher Zufall hat mich mit diesem ausgezeichneten Manne, der ebensowohl als akademischer Lehrer an der Universität zu Leipzig, wie als rechts- und kulturphilosophischer Schriftsteller eine hervorragende Stellung einnahm, in persönliche Berührung gebracht. Seitdem stand ich dem trefflichen Manne nahe, und ich durfte mich seines freundschaftlichen Umganges erfreuen. Es möge mir daher hier gestattet sein, seinem Leben, wie seinen wissenschaftlichen Verdiensten, nach-

dem zwei Decennien seit seinem Tode verflossen sind, einige Bemerkungen zu widmen.

Die ganze Weltanschauung Krauses trägt einen durchaus idealistisch-kosmopolitischen Charakter, indem er, hauptsächlich im „Urbild der Menschheit“ 1811, den Gedanken durchzuführen bemüht ist, dass die Menschheit auf Erden Glied eines höheren, kosmischen Geisterreichs sei und dass die Kulturaufgabe der Menschheit darin bestehe, sich hier als ein Ganzes in allen ihren Teilen zu vollenden und sich als ein organisch und harmonisch lebendes Gesamtwesen herauszubilden. Daher schlägt er die verschiedensten Organisationen innerhalb der menschlichen Gesellschaft vor: einen Wissenschaftsbund, einen Kunstbund, einen Tugendbund, einen Religionsbund, einen Rechtsbund etc., durch welche die Ausbildung des ganzen ungeteilten Menschheitslebens, als eines Organismus aus der gesamten menschlichen Gesellschaft und darin auch jedes Einzelmenschen, als eines ganzen, ungeteilten und dem Ganzen der Menschheit „wesensinnig“ verbundenen Individuums, herbeigeführt werden soll. Wie die ganze Ethik, Rechts- und Geschichtsphilosophie des Meisters dieses grosse menschheitliche Gepräge trägt, so sind auch die Arbeiten seiner Schüler von diesem Geiste durchdrungen. Nur dass die betreffenden Werke der Schüler, wenn auch nicht in Bezug auf die schematische Strenge der Durchführung des Prinzips, so doch in der Rücksichtnahme auf die geschichtlichen Thatsachen diesen hyperidealistischen Charakter etwas abgestreift haben und sich mehr an die historischen Erfahrungswissenschaften anlehnen.

Insbesondere gilt dieses von den rechtsphilosophischen Werken Heinrich Ahrens', der noch von Göttingen her einer der unmittelbaren Schüler Krauses gewesen war und der auch in seinem äusseren Gelehrtenleben niemals jenen so eigenartigen kosmopolitischen Zug verleugnen konnte. So sind seine beiden Hauptwerke: „Cours de psychologie“ (2 Bde., Paris 1836—38) und „Cours de droit naturel“ (2 Bde, 1838, welches viele Auflagen erlebte) französisch geschrieben, wie ja auch diese Schriften aus den Vorlesungen entstanden sind, welche er an den Universitäten zu Paris

und dann zu Brüssel gehalten hat*). Erst aus seiner späteren Zeit, als er die Professur für Rechtsphilosophie in Graz und (seit 1869) den Lehrstuhl der Geschichte für Philosophie in Leipzig bekleidete, stammen seine deutsch geschriebenen Werke, wie die umfangreiche „Juristische Encyklopädie oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie“ (Wien 1855—57). Diese juristische Encyklopädie ist auch vielfach in fremde Sprachen übersetzt worden, z B. ins Russische, Polnische, Holländische und Italienische. Auch zu Franz von Holtzendorffs „Encyklopädie der Rechtswissenschaften“ schrieb Ahrens den einleitenden rechtsphilosophischen Teil. Ferner ist sein „Naturrecht oder Philosophie des Rechts und Staates“ (6. Aufl. 1870—72) zu nennen. Das Werk ist eigentlich eine deutsche Bearbeitung seines „Cours de droit naturel“, bildet aber jetzt ein durchaus selbständiges Werk. Es besteht aus zwei Teilen, Bd. I: „Rechtsphilosophie oder Naturrecht auf philosophisch-anthropologischer Grundlage“ und Bd. II: „Die organische Staatslehre“. Dieses letztgenannte Buch zeigt nicht nur eine (im Sinne einer stark historisch-konservativen Auffassung gehaltene) völlige Umarbeitung und Modifikation seines oben genannten französischen Werkes, sondern es ist auch bedeutend erweitert und zwar durch Aufnahme zweier neuer Rechtsdisciplinen, des allgemeinen Staatsrechts und des Völkerrechts.

Diese Modifikation seiner politischen Anschauungen liegt in dem historischen Gange unserer öffentlichen Verhältnisse vor und nach dem Jahre 1848. Ein Freund Victor Cousins und ein Protégé Guizots, steckte Ahrens früher tief in den Anschauungen des französischen Liberalismus. Als er dann im Bewegungsjahre 1848 von Brüssel aus, wo er die Professur für praktische Philosophie inne hatte, für einen hannöverschen Wahlbezirk in die konstituierende deutsche Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. gewählt wurde,

*) Der „Cours de droit naturel“ hat die grösste Verbreitung im Auslande gefunden. Er wurde nicht nur ins Spanische, Italienische, Portugiesische, Ungarische, Russische und Polnische übersetzt, sondern er wird auch an den Rechtsakademien der südamerikanischen Staaten, wie in Brasilien, Peru und Chile, den Vorlesungen zu Grunde gelegt.

wo er dem Verfassungsausschusse angehörte, nahm er seinen Platz in der Fraktion der grossdeutschen Partei, welche sich gegen den Ausschluss Österreichs aus Deutschland mit aller Kraft wehrte. Ob die unmittelbare Folge dieses Verhaltens seine Berufung an die Hochschule zu Graz gewesen ist, wollen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls hat ihm dieses sein Verhalten nicht geschadet, als später an ihn die Berufung der sächsischen Regierung auf den Lehrstuhl des so kenntnisreichen und litterarisch und publizistisch so fruchtbaren Friedrich Bülau (1805—1859), der wiederum seit 1838 ein Nachfolger des als staatswissenschaftlicher Schriftsteller und insbesondere um unsere Universität so hochverdienten Pölitz war, erfolgte. Wie seine Vorgänger vertrat Ahrens mehrere Jahre hindurch die Universität Leipzig in der Sächsischen Ersten Kammer, obwohl er weit mehr theoretischer Rechtsphilosoph, als aktiver Politiker war. Als Mensch war Heinrich Ahrens eine der sympathischsten und liebenswürdigsten Gelehrtengestalten, im Anfang etwas vornehm reserviert zwar, später aber, wenn er Vertrauen fasste, von offenem, freiem Wesen, gefällig, gütig, warm und mitteilsam bis zur Hingebung. Er war, wie sein Freund, Mitschüler und Gesinnungsgenosse Hermann von Leonhardi (geb. 1809 zu Frankfurt a. M. und wie dieser ebenfalls in die hannöverschen politischen Wirren verstrickt und 1829 relegiert) mit einer Tochter seines Lehrers Krause vermählt. — Bei dem damaligen Vorherrschen der Herbartianer an der Leipziger Hochschule (Drobisch, Strümpell, Hartenstein, Ziller) konnte Ahrens indess hier zu keinem grösseren Einflusse gelangen. Doch wusste seine stets versöhnliche Natur auch jeden Konflikt mit seinen akademischen Kollegen zu vermeiden.

Dieser ausgleichende und konziliante Zug in Ahrens' Natur hat auch später sein Verhalten gegenüber den wissenschaftlichen Gegensätzen innerhalb der Rechtsphilosophie bestimmt. Wie Krauses Metaphysik zwischen Theismus und Pantheismus hin- und herschwankt, und wie alle Lücken und Widersprüche in derselben aus der Unmöglichkeit einer inneren Versöhnug dieses Grundgegensatzes herfliessen, so schwankt auch Ahrens' Rechtsphilosophie zwischen der alten abstrakt-philosophischen Rechtsschule der Kant-Fichte'schen Richtung und der eigentlichen sogen. historischen Schule. Da aber

die letztere meist alle Rechtsphilosophie überhaupt ablehnt, d h. darauf verzichtet, die Rechtsbegriffe auf ihre letzten ethischen Gründe zurückzuführen, so sucht Ahrens einen Grundbegriff, durch welchen er jenen Gegensatz vereinigen zu können hofft; dieses ist ihm der Begriff des Organischen. Aber diese Ausgleichung will ihm deshalb nicht durchweg gelingen, weil jene beiden Standpunkte aus völlig entgegengesetzten Quellen fliessen, aus der Vernunft einerseits und den gesetzlich gewordenen Zuständen andererseits; und es ist kein Wunder, dass es seiner Darstellung vielfach an Durchsichtigkeit und innerer Konsequenz mangelt: ein Fehler, den Ahrens selbst zuweilen herausfühlte.

Wäre Ahrens Eklektiker gewesen, so würde er die verschiedenen Gründe, Quellen und Prinzipien, aus denen das Recht abgeleitet wird, einfach nebeneinander gestellt haben, wie es heute ja derartige skrupel- und harmlose „Rechtsphilosophen" vielfach giebt; aber Ahrens ist sein Leben lang Systematiker gewesen, und wenn er hierbei im Einteilen und Schematisieren auch nicht so weit geht wie sein berühmter Lehrer, so war er doch ein zu logischer Kopf, um nicht das Bedürfnis zu empfinden, die grossen Gegensätze in der Rechtsauffassung auch innerlich zu überwinden, was ihm eben nicht immer gelingen wollte. Der Begriff des „Organischen", bekanntlich der Naturwissenschaft entlehnt, ist aber nur sehr wenig auf das geschichtliche Leben anwendbar; oder man müsste den Zufall aus der Geschichte ganz eliminieren und an seine Stelle die Vorsehung mit allen ihren theistischen Konsequenzen setzen. Was heisst hier überhaupt „organisch"? Ist die Menschheit ein Organismus? und entwickelt sich dieselbe historisch nach Art eines natürlichen, d. h. pflanzlichen oder animalen Organismus? Krause hat zwar so etwas behauptet. Aber angenommen, diese Analogie zwischen natürlicher und historischer Entwickelung hätte etwas für sich, zu welchen Folgerungen gelangt man dann? Allerdings stellt sich ja auch die „natürliche" Entwickelung im Sinne der Krauseschen „Wesenlehre" anders als nach der atomistischen Auffassung der heutigen Naturforschung. Nichtsdestoweniger müsste, selbst wenn wir statt des Atomismus das dynamische Prinzip als das leitende setzen wollten doch die Einheitlichkeit natürlicher und histo-

rischer Entwickelungsgesetze sich daraus ergeben. Aber wo finden wir diese Identität in dem gesetzmässigen Verlauf beider Gebiete? Ja, wo ist auch nur im Historischen eine feste Gesetzmässigkeit zu finden? Die beiden grossen Geschichtsphilosophen Hegel und Krause haben Entwickelungsepochen im Geschichtsverlaufe unterschieden, aber bis zum Nachweise unabänderlicher Gesetze sind sie nicht gelangt und konnten auch nach der Natur ihres metaphysischen Grundprinzips nicht gelangen. Was ist also mit einem solchen Begriff des „Organischen" im Rechtsleben der Völker anzufangen? Oder ist damit nur überhaupt eine ruhige, von keiner gewaltsamen Revolution unterbrochene Rechtsentwickelung gemeint? Dann gelangen wir zur Frage: Was ist Revolution? Ist nicht jeder das Alte beseitigende, auch von „oben" ausgehende und den bisherigen Entwickelungsgang störende Eingriff (z. B. ein Staatsstreich) eine Revolution? Aber Ahrens ist weit entfernt, diesen Begriff des Organischen, wie ihn die legitimistisch-theokratische Rechtsphilosophie Julius Stahls lehrte, für sich zu acceptieren. Im Gegenteil, er tritt an vielen Stellen seiner Werke der Rechts- und Staatsauffassung Stahls mit Schärfe entgegen. Welchen sonstigen Sinn können wir also mit dem Begriff der „organischen" Rechtslehre verbinden?

Es sind zum Teil Schelling'sche Reminiscenzen, wenn Ahrens in seiner „Juristischen Encyklopädie" (S. 55) sagt: „Das Recht ist ein organischer Begriff, insofern unter „organisch" die in der Einheit eines Ganzen ursprünglich gegebene Wechselbestimmung aller Teile und Verhältnisse bezeichnet wird." Aber Ahrens geht noch weiter, indem er das „Organische" des Rechts nach drei Seiten hin nachweisen will: 1) an sich selbst, d. h. das Recht in einem gemeinsamen höhern Ganzen betrachtet; 2) in Rücksicht auf die Lebensverhältnisse, welche es regelt; 3) hinsichtlich der Thätigkeit, wodurch es verwirklicht wird. Wir können es uns nicht versagen, diese dreifache Bewährung des „Organischen" im Recht unsern Lesern näher darzulegen. Wir werden daraus ersehen, wie der innere Widerspruch seines mystisch-religiösen Grundprinzips sich auch in seinen Konsequenzen geltend macht.

a. An sich betrachtet ist die Idee des Rechts eine organische, weil die Rechtsidee im innigen Zusammenhange mit den Ideen der

Gottinnigkeit (Religion), der Wahrheit, des Guten, des Schönen und des Sittlichen steht und alle diese Ideen nur verschiedene Offenbarungen des Einen Göttlichen im Leben sind. Das Recht darf daher nichts, was im Widerspruche mit jenen stammverwandten Ideen wäre, festsetzen, es muss vielmehr, da es mit ihnen in inniger positiver Wechselbeziehung steht, einerseits alles, was den Bestand und die Förderung dieser Ideen von Seiten der menschlichen Thätigkeit bedingt, anordnen und dadurch für dieselben eine lebenskräftige Stütze werden, andererseits muss es selbst die Einwirkung jener Lebensprinzipien empfangen, so dass demnach die gesamte Rechtsordnung nach allen Personen und Verhältnissen in Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit gegründet und in sich selbst harmonisch, also auch als ein schönes Kunstwerk, sein soll.

b. Nach dem Organismus der Lebensverhältnisse, in welchem sich der innige Zusammenhang der Ideen als Lebenszweck widerspiegelt, ist das Recht organisch, weil bei jeder rechtlichen Bestimmung eines Lebensverhältnisses sowohl die Einwirkung aller anderen wesentlichen Lebensverhältnisse, als auch die Rückwirkung der rechtlichen Anordnung auf jene Verhältnisse berücksichtigt werden muss. Handelt es sich z. B. um rechtliche Ordnung des Eigentums und der Eigentumsverhältnisse, so sind zunächst die verwandten volkswirtschaftlichen Verhältnisse, also der Einfluss auf die Erzeugung, die Verteilung und Verzehrung der Sachgüter in Anschlag zu bringen, sodann aber müssen auch die höheren ethischen, also insbesondere die sittlichen Lebensforderungen gehört werden. Denn es kann nicht bloss darauf ankommen, dass überhaupt, etwa infolge des Prinzips und Impulses der Freiheit, viel erzeugt werde und sich, gleichviel wie, wenn nur frei, verteile, sondern es handelt sich auch darum, dass nicht einesteils bloss das dynamische Gesetz, wonach die grössere Vermögenskraft die geringere überwältigt, zur Anwendung komme und dadurch ganze Klassen verarmen, und dass nicht anderenteils alles in den Strudel einer schnellen Güterbewegung hineingezogen werde und dadurch der Staat die festen Säulen verliere, welche auf dem materiellen Gebiete, besonders in dem Grundbesitze, haften. Vielmehr soll auch in den Eigentumsverhältnissen das Gute als das

Wohl weder der abstrakten Gemeinheit, noch bloss des isoliert aufgefassten Einzelnen, sondern als das Wohl des Ganzen und der Teile in organischer Beziehung unter einander aufgefasst und gefördert werden.

c. Das Recht ist endlich auch nach seiner Verwirklichung im Leben organisch aufzufassen. Das Recht wird in allen Gebieten und Verhältnissen durch physische und moralische Personen verwirklicht, von denen eine jede einerseits sich selbst zu bestimmen hat, andererseits auch durch alle, mit ihr in Beziehung lebende, andere Personen bestimmt wird. Demnach soll auch im Rechte jede Person zunächst durch eigene freie Thätigkeit die Bedingungen ihres vernunftgemässen Lebens herstellen, so dass ein jeder zunächst an sich und seine eigene Thätigkeit gewiesen ist. So hat ein jeder, im sogenannten Personenrechte, die Bedingungen der Erhaltung und Fortbildung seiner persönlichen Lebensgüter, des Lebens selbst, der Gesundheit, der Ehre, der Freiheit zu erfüllen. So hat ferner (im Sachenrecht) zunächst jede Persönlichkeit die Bedingungen des Erwerbs und des Gebrauchs der Sachgüter zu erfüllen, also, wie nur noch in seltenen Fällen, bei herrenlosen Sachen Besitz davon zu ergreifen und sie in entsprechender Art zu bezeichnen, oder, wie in den meisten Fällen, in abgeleiteter rechtlicher Weise von andern, sei es durch freien Vertrag, oder infolge ethischer Lebensverbände, zu erwerben. Es hat demnach eine jede Persönlichkeit die Bedingungen ihres sittlich-guten Lebens zuvörderst durch eigene Thätigkeit herzustellen; sie soll selbst recht und gerecht, auch gegen sich handeln. Aber andererseits kann eine menschliche Persönlichkeit in allen wesentlichen Lebensverhältnissen von andern abhängig und durch die Thätigkeit, Unterstützung und Fürsorge derselben in der Art bedingt sein, dass sie nicht selbst sich diese Bedingungen durch Angebot anderer Leistungen von Sachen oder persönlichen Diensten verschaffen kann und daher der Hilfe oder Aushilfe bedarf. In diesen Fällen muss die Gesellschaft in sittlicher und gerechter Fürsorge zu Hilfe kommen. Aber auch dies muss nach dem Organismus der menschlich-gesellschaftlichen Lebensverbände geschehen; daher ist jeder, Kind oder Erwachsener, zunächst

auf seine Familie hingewiesen. Ist die Familie ganz oder zum Teil unvermögend, so hat (freilich nur in einer „ständisch-organisierten“ Gesellschaft) der Stand, dem er angehört, ganz oder in Mitwirkung, diese sowohl rechtliche als sittliche Pflicht zu erfüllen; ist der Stand unzureichend, so hat die Gemeinde, der erste örtlich fixierte, gesellschaftliche Verband von nach Ständen verteilten Familien, die Aushilfe zu leisten. Sind die Kräfte der Gemeinde unzureichend, so hat der nächste obere Verband, also die Landschaft, die Provinz, oder endlich der oberste Staatsverband aushelfend einzuschreiten. In den wichtigern Fällen, wo sich die Notwendigkeit umfassenderer Hilfe herausstellt, muss aber auch ein organisches Zusammenwirken aller dieser Stufenglieder der Familien, Stände, Gemeinden, Provinzen und der obersten Staatsgewalt eintreten, wozu auch noch die wichtige Thätigkeit besonderer für Hebung eines Übels oder Notstandes organisierten freien Gesellschaften kommen kann. In dieser Weise wird die sittliche und rechtliche Hilfeleistung in der menschlichen Gesellschaft, wenn sie wahrhaft organisch ist, auch wirklich organisiert.

Wir sehen hieraus, in welchem Sinne Ahrens seine „organische“ Rechts- und Staatsauffassung genommen haben will. Der Terminus „organisch“ soll jedenfalls zwar nicht in scharf naturwissenschaftlicher Bedeutung, aber doch im Sinne einer Wechselwirkung einerseits der einzelnen Individuen im Staate auf einander, andererseits des Staatsganzen auf den Einzelnen und umgekehrt des Einzelnen auf das Ganze gefasst werden. In diesem Sinne und ohne dass die specielle Gesetzmässigkeit dieser Wechselwirkung nachgewiesen ist, bleibt aber der Ausdruck ein allgemeiner, an sich zwar durchaus berechtigter, aber nur schwer nachweisbarer Begriff für die Zusammenwirkung einer Anzahl von Individuen, wobei es freilich unentschieden bleibt, wie weit die Wirkung des Einzelnen aus freiem Entschlusse oder aus äusseren oder inneren Motiven necessitiert erscheint. Fast gelangen wir hier zu der aus entgegengesetzter Quelle fliessenden Idee des Taine'schen „Milieu“, auf welche jetzt, als auf ein neues historisches Prinzip, vielfach hingewiesen wird.

Wichtig ist Ahrens' Stellung zur geschichtlichen Auffassung des Rechts, wie sie durch die historische Rechtsschule in

Deutschland formuliert wurde. Im Grossen und Ganzen ist er ein Gegner dieser Schule, wie sehr er auch das historische Moment in der Rechtsentwickelung für Wissenschaft und politische Praxis schätzt: „Die geschichtliche Schule", sagt er, „befindet sich in einem Widerspruch zwischen ihrer Theorie und ihrer Anwendung. Sie verkennt die höhern Normen des Rechts, welche sich auf die, überall sich gleich bleibenden menschlichen und sittlichen Verhältnisse beziehen. Diese Schule hat in ihrer Schule gar keinen Massstab zur Ausscheidung dessen, was zu jeder Zeit Unmenschlich, Unsittlich und daher absolut Unrecht ist. Um Menschliches und Unmenschliches, Sitte und Unsitte, Recht und Unrecht zu unterscheiden, genügt nicht die Betrachtung der Geschichte, welches beides sie als geschichtliche Thatsachen kennt, sondern es bedarf des höhern Leitsterns eines aus dem Wesen der Menschheit abgeleiteten und mit der Sittlichkeit Hand in Hand gehenden Rechtsprinzips. Manches lässt sich daher wohl in der Geschichte erklären, aber nicht rechtfertigen; nicht alles ist vernünftig, was wirklich war oder ist. Wie die Geschichte überhaupt, so müssen auch alle geschichtlichen Rechtszustände nach den höhern menschheitlichen Ideen und Zielen bemessen werden; und überhaupt können Satzungen, Institute, welche nicht die Grundlage oder der Ausgangspunkt des weitern Fortschritts eines Volkes, sondern eine Ursache der Zerrüttung und des Verfalls der Staaten waren, den wahren Verhältnissen und Bedürfnissen des Lebens nicht entsprechend gewesen sein und müssen daher, wenigstens von dieser Seite, d. h. vom Rechte verurteilt werden."

Freilich liegt hier ein unbegreiflicher Irrtum vor, wenn Ahrens bei diesem Seitenhieb auch auf Hegels Satz „Alles, was ist, ist vernünftig", der Sache die Deutung giebt, als wenn Hegel allen historischen Zuständen eine absolute Berechtigung zugesprochen hätte. Vielmehr handelte es sich, wie ja seine „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" und seine „Grundlinien einer Philosophie des Rechts" beweisen, nur immer um eine gewisse relative Berechtigung für jene Zeit, in der diese Zustände bestanden —, da nach dem unerbittlichen Entwickelungsprozess der Geschichte andere Zustände, als die jedesmal vorhandenen, gar nicht bestehen konnten.

Hegel hat aber niemals das Recht der spätern Zeit zur Kritik der früheren Geschichtsepochen in Abrede gestellt, sowie er selbst sie zur Genüge ausübte. Denn die spätere Zeit repräsentiert immer einen „höhern“ Zustand, der auf den frühern als auf einen zwar relativ berechtigten, aber bereits überwundenen und daher immer nur unvollkommenen zurückblicken muss. Liegt ja doch in dieser Kritik nach Hegel gerade ein Anstoss zur weiteren Entwickelung oder vielmehr zu einer Auffassung, welche bereits von dem Bewusstsein eines erreichten höhern Zustandes getragen sein muss, und ist sie selbst ja schon ein Ergebnis davon, dass das Vergangene abgestorben ist. — Hegel hätte aber die Wahrheit dieser seiner Lehre — wenn er heute noch existierte — an sich selbst erleben können.

Auch das nationale Moment in der Rechtsbildung unterwirft Ahrens einer Erörterung. Aber bei aller Berechtigung, welche er demselben zugesteht, weiss er doch nur zu gut, dass die Menschheit, indem sich Rechtsprinzipien und Rechtsnormen geschichtlich von Volk zu Volk übertragen haben, wobei sich ja (z. B. beim römischen Obligationenrecht) immer Modifikationen einstellen, bestimmt sei, allmählich in einen grossen möglichst einheitlichen Rechtsverband zu treten, da die moderne Kultur, trotz aller dauernd bleibenden nationalen Verschiedenheiten in den wesentlichsten ethischen Verhältnissen gleiche oder doch sehr ähnliche Anschauungen bei allen modernen Völkern allmählich herausbildet. Dieses ist der eigentliche Charakter der Modernität in der heutigen Civilisation. Die innere Berechtigung dieser Richtung unserer Kultur liegt darin, dass in der Herausbildung des gemeinsam Menschlichen in den Völkern eine höhere Entwickelungsstufe zu erblicken sei, als in den partikularen und trennenden Zuständen. Dies ist auch bekanntlich das Kulturideal seines Meisters Krause gewesen: die Entwickelung der gesamten Menschheit gewissermassen zum Gesamtindividuum. Hierbei ist aber der Gedanke zurückzuweisen, dass dadurch alle individuelle Schönheit und Eigenart der Partikularkulturen verloren gehen muss. Denn dafür sorgt schon der natürliche und berechtigte Selbsterhaltungstrieb der Nationen, dass ihr individuelles Selbst nicht durch den amalgamierenden Kulturprozess ganz aufgesogen wird. Aber der geschicht-

liche Charakter der heutigen Kultur besteht doch wesentlich darin, dass mindestens dreiviertel Teile in der gesamten Vorstellungssumme der Gegenwart traditioneller, d. h. internationaler Natur sind.

Doch sind alle diese und ähnliche Erörterungen abhängig von der Frage, inwieweit Ahrens eine neue philosophische Begründung des Rechts gegeben hat. Die Frage ist insofern wichtig, als hierdurch diesem Denker seine Stellung in der Geschichte der Rechtsphilosophie angewiesen werden kann. — Ahrens geht von der Rechtsidee aus, welche sich im menschlichen Bewusstsein als gegebene Thatsache vorfindet, und die wir nicht aus der äussern oder innern Erfahrung abstrahiert haben. „Jeder aus der Erfahrung abstrahierte Begriff sagt auch nur aus, dass etwas so oder so ist, nicht aber, dass etwas so oder anders sein sollte. Aber vermöge der in uns liegenden Idee des Rechts legen wir uns die Befugnis bei, bestehende Lebensverhältnisse nach derselben zu beurteilen und stellen wir sogar die Forderung, dass nach dem, was wir für Recht halten, die bestehenden Verhältnisse und Einrichtungen geändert und gebessert werden sollen. . . . . . Dieser in uns liegende Gedanke des Rechts findet sich in unserem Bewusstsein zunächst nur in bestimmter Allgemeinheit, weshalb auch die Urteile, welche auf Grund desselben gefällt werden, so sehr verschieden sind.“ . . . . .

Ahrens vergleicht die Rechtsidee mit der Wahrheits- und Schönheitsidee und findet, dass, während die beiden letzteren sich auf Erkenntnis und Gefühl beziehen, jene erstere auf den Willen geht, d. h. ganz wie die Idee des Guten im Sinne Kants eine praktische Idee ist.

Was ist nun der Inhalt dieser Rechtsidee? Ein psychologischer, und zwar definiert ihn Ahrens in folgender Weise: „Das Recht bezeichnet eine Norm unseres thätigen Verhaltens gegen andere und gegen uns selbst.“ . . . . . „Das Recht als eine Norm des thätigen Verhaltens ist ein Verhältnis-Begriff, der eine Beziehung unserer Thätigkeit zu irgend einem Gegenstand ausdrückt. Es ist also ein Relations-Begriff, nicht der Begriff einer einfachen Eigenschaft, auch nicht die Idee eines Absoluten oder Unendlichen, weil das Recht, wenn es vielleicht auch seinen höchsten

Ursprung in dem absoluten und unendlichen Wesen hat, doch selbst stets nur endliche Beziehungen und bedingte Verhältnisse ausdrückt."

Aber im „Relationsbegriff" ist das Recht insbesondere der Ausdruck des Verhältnisses der Angemessenheit, es ist also eine „Verhältnis-Angemessenheit". Da aber das Recht diesen Charakter auch noch mit anderen Ideen, z. B. mit der Idee der Wahrheit (Übereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande) gemeinsam hat, so muss noch etwas Besonderes, Charakteristisches hinzukommen; und dieses besteht darin, dass es sich beim Rechte nicht um eine Erkenntnis-Angemessenheit, sondern um eine Angemessenheit unseres Handelns, Thuns und Lassens zu den Lebensverhältnissen handelt. Es sind dies objektive Verhältnisse und das subjektive Vermögen, wodurch wir das Recht realisieren, ist die Freiheit. Weder die eine, noch die andere Seite allein ist die Quelle des Rechts, sondern beide, die objektiven Verhältnisse des menschlichen Lebens und die Freiheit müssen zusammenwirken, um das Recht hervorzubringen. Eine weitere Ahrens'sche Definition des Rechts ist daher: „Das Recht ist eine Norm, welche die Angemessenheit des freithätigen Handelns oder des Freiheitsgebrauchs in den menschlichen Lebensverhältnissen ausdrückt."

Aber alle diese Definitionsversuche sind zunächst nur erst formell. Ahrens sucht auch von der inhaltlichen Seite her dem Wesen des Rechts nahe zu kommen. Wissenschaft, Kunst und Religion bilden den ideellen Inhalt der Seele; ihre durch den Willen zu vollführende Realisierung für das menschliche Leben ist das Gute, dessen Gliederung sich nach den die verschiedenen Zwecke in sich schliessenden Lebenszwecken richtet. Das höchste Gute (summum bonum) als objektiver Grund und zugleich als Ziel ist das Göttliche; die Empfindungsseite des Guten ist das Wohl (salus). Das Gute realisiert sich nach zwei Seiten hin als Sittlichkeit und als Recht. Die Sittlichkeit ist diejenige Handlungsweise, in welcher der Mensch das Gute unbedingt, rein um des Guten selbst willen vollbringt. Das Recht ist die Gesamtheit der zur Vollführung der vernünftigen Lebenszwecke

durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingnisse. Diese Begriffsbestimmung enthält drei Momente: den Lebenszweck als objektives Moment; die menschliche Willensthätigkeit als das subjektive Moment; und die Beziehung zwischen beiden, d. h. das objektiv-subjektive Moment, des Rechtsprinzips.

Was die viel diskutierte Frage des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit betrifft, so macht dieselbe im rechtsphilosophischen System Ahrens' keine Schwierigkeiten. Die gemeinsame Wurzel von Recht und Sittlichkeit liegt im Begriffe des Guten. So ist denn jede Handlung, d. h. jede in der Sinnenwelt zu Tage tretende Äusserung des Willens, von zwei Seiten aus zu beurteilen: nach ihren inneren Motiven und nach ihrer sachlichen Zweckangemessenheit. Jene sind die subjektive Verwirklichung des Guten, die Sittlichkeit; diese die objektive, das Recht. Daher hat jede Handlung eine sittliche und eine rechtliche Seite zugleich; es sei falsch, meint Ahrens, beide Seiten von einander zu trennen. So ist denn z. B. die Dankbarkeit eine scheinbar nur sittliche Erscheinung des Gemüts, zugleich aber auch hat sie in ihrer Äusserung einen rechtlichen Charakter, insofern es sich hier z. B. fragen kann, ob nicht die Grenzen des Rechts hierbei überschritten werden. Allerdings tritt beim Privatrecht das sittliche Moment, das innere Motiv, in den Hintergrund. Niemand hat ein Recht, die inneren Motive zu erfahren, aus welchen persönlichen Beweggründen Jemand z. B. irgend einen Vertrag abschliesst oder ein Eigentum erwirbt. Dieses gehört der Sphäre der freien Wirksamkeit jeder Person an. Die innige Beziehung von Sittlichkeit und Recht zeigt sich besonders darin, dass einerseits die Moral alle Rechtspflichten in sich aufnimmt und sie zugleich zu sittlichen macht, indem sie die Forderung stellt, dass sie zugleich in sittlicher Gesinnung vollzogen werden; andererseits darin, dass das Recht nichts gebietet und gebieten darf, was unsittlich ist und keine rechtliche Forderung auf etwas Unsittliches einräumt. Allerdings kann zuweilen das Recht etwas erlauben, was die Moral verwirft, wie schon der römische Satz zeigt: non omne, quod licet, honestum est. Aber eine ethische Rechtsphilo-

sophie hat den Grundsatz aufzustellen, dass jeder in seinem Privatleben einen sittlichen Gebrauch von seinen Rechten macht, da jeder unsittliche Gebrauch, z. B. Verschwendung seines Eigentums, zugleich ein Unrecht gegen sich selbst involviert.

Es führte uns zu weit, in die speciellen rechtsphilosophischen Fragen hier einzugehen, wollten wir unsere Analyse der Ahrens'schen Ideen auch mit Bezug auf andere wichtige Punkte ausdehnen: wie den Rechtsgrund und die Rechtsfähigkeit, Unrechte und abgeleitete Rechte, das Recht im Verhältnis zu den Kulturzuständen in den verschiedenen Geschichtsepochen der Menschheit, Unveräusserlichkeit der Rechte, Konkurrenz und Kollision der Rechte, Wesen und Begriff des Rechtsgesetzes oder des juristischen Rechts u. s. w. Ich verweise den Leser, der sich für diese einzelnen Fragen der Rechtsphilosophie interessiert, auf Bd. I. des Ahrens'schen „Cours de droit naturel" (Deutsch von Adolf Wirk nach der 2. Aufl. S. 83 bis 113) und auf Buch I. „Die rechtsphilosophischen Grundlagen" in der juristischen Encyklopädie (S. 39 bis 98).

Es ist bemerkenswert, dass auch in der Art, wie Ahrens die Einrichtung und Organisation des Rechts in der menschlichen Gesellschaft (die rechtlich organisierte Gesellschaft ist eben der Staat) entwickelt, sich ebenfalls das psychologische Prinzip bewährt. Aber das Prinzip dieser gesellschaftlichen Organisation ist ihm die Natur des Menschen. Alle in ihr enthaltenen Elemente, alle Ideen, welche diese Elemente im Geiste reflektieren, gelangen nach dem Gesetze der fortschreitenden Entwickelung zu einer äusseren Verwirklichung in der Gesellschaft. Denn jedes Element, jede Idee ist ein Keim, der, einmal befruchtet, vom allgemeinen Lebensprinzip getrieben wird, sich zu entfalten, sich für seine Besonderheit ein Organ und eine Funktion zu schaffen und einen Teilorganismus im Gesamtorganismus des menschlichen Lebens zu bilden. Das Recht steht unter den bedingenden Prinzipien der menschlichen Natur hinsichtlich seiner socialen Bedeutsamkeit keinem anderen Faktor nach — selbst der Religion nicht. Aber diese Bedeutsamkeit kann es nur im Staate erlangen. Beide gehören zusammen.

Ein Recht ausserhalb eines Staates ist ein Unding, und ein Staat ohne Recht ist ein sich widersprechender Begriff.

Ahrens hat die philosophischen Prinzipien vom Wesen und den Funktionen des Staates zunächst sowohl in seinem „Cours de droit naturel" und zwar hier das öffentliche Recht als unter das Naturrecht fallend, als auch in seiner „Juristischen Encyklopädie" (Buch IV, 749—96) und zwar sowohl als das eigentliche Staats- und Gesellschaftsrecht als auch das Völkerrecht behandelt. Nach dem ganzen Inhalt und der Stoffverteilung in der Encyklopädie (Buch I: die rechtsphilosophischen Grundlagen; Buch II: die Rechtsgeschichte; Buch III: das System des Privatrechts) konnte naturgemäss das öffentliche Recht hier nur ganz skizzenhaft erörtert werden. Nichtsdestoweniger wird man aber doch bei schärferer Prüfung herauserkennen, dass der Standpunkt unseres Rechtsphilosophen bei Behandlung des öffentlichen Rechts in diesem umfassenden und äusserst gelehrten Werke ein in vieler Hinsicht doch schon abweichender ist von dem, den er in den verschiedenen vor 1850 erschienenen Auflagen seines „Cours de droit naturel" inne gehalten hatte. Die „Encyklopädie" hatte er als k. k. Professor in Graz verfasst, nachdem die Stürme des Jahres 1848 vor ihm vorübergerauscht waren und er mancherlei Lehren aus diesem Bewegungsjahre geschöpft hatte. Kurz gesagt: die Encyklopädie von 1850 trägt einen religiös und politisch weit konservativeren Charakter, als sein frisches und feuriges Erstlingswerk, der „Cours de droit naturel", dessen erste Auflagen unter dem Einflusse der konstitutionellen Bewegungen in Frankreich und Belgien entstanden waren. Die Vorrede zur 1. Auflage des „Cours" datiert von Brüssel 1837. Ein wie ganz anderes Gepräge freilich trägt die in den Jahren 1870—72 erschienene 6. Auflage des „Naturrechts oder Philosophie des Rechts", welche er als Professor und Hofrat zu Leipzig bearbeitet hatte! Hier tritt die ausgesprochen religiöse Tendenz sehr stark in den Vordergrund. Ahrens hatte sich in dieser Zeit mit der Bekämpfung der materialistischen Strömungen in Wissenschaft und Leben viel beschäftigt und mancher Aufsatz und Vortrag von ihm in der von seinem Freunde Hermann von Leonhardi redigierten Zeitschrift „Die neue Zeit" zeugen von dem Ernst,

mit welchem Ahrens die Polemik gegen diese Zeittendenzen führte. Doch wich er in dieser Hinsicht vielfach von den Bestrebungen seines Prager Kollegen Leonhardi ab, der weit mehr die „freireligiösen“ und „deutsch-katholischen“ Bewegungen begünstigte. Hatte Leonhardi ja sogar den Agitationen Johannes Ronges das Wort geredet.

Nichtsdestoweniger bleibt Ahrens' „Naturrecht oder Philosophie des Rechts“ in seiner jetzigen Gestalt (2 Bde. 6. Aufl. 1870—72) ein bedeutsames und gehaltvolles Werk, von einem durchweg einheitlichen und fruchtbaren Prinzip beherrscht, welches in streng systematischer Form durchgeführt ist. Das Werk, so etwa in der Mitte stehend zwischen den Auffassungen Stahls, Mühlers und anderer kirchlich und politisch streng konservativer Rechtsphilosophen einerseits und denjenigen Werken, welche in Staat und Kirche den Standpunkt des modernen Liberalismus repräsentieren, hat sich trotz seines gedrängten und schematischen Charakters, doch sowohl für akademische Zwecke, als Grundriss für Vorlesungen, wie auch für das Privatstudium sehr gut bewährt. Hier und dort würden wir ja die begriffliche Fassung schärfer wünschen und ein zuweilen sichtbarer Rückfall in die Krause'sche Terminologie (so z. B. spricht Ahrens in Bd. I. S. 306 von der „Vereinheit“, die natürlich von „Einheit“ wohl zu unterscheiden ist und von der „Ganzheit“, die nicht dasselbe ist als die Summe der Teile und dergl.) gereicht dem trefflichen Werke auch nicht gerade zur stilistischen Zierde. Aber dies sind doch nur Einzelheiten, die für den inneren Wert des Werkes nicht in Betracht kommen.

Was Ahrens' Verhältnis zu seinem rechtsphilosophischen Vorgängern betrifft, so hat er in dem Teil 1 des Band I seines „Naturrechts“ (1870) eine kritisch-historische Skizze über die bisherige Entwickelung der rechtsphilosophischen Theorien gegeben (1—222 S.) und sich mit den Rechtsphilosophen dieses Jahrhunderts, sowohl mit den spekulativen (Schelling, Hegel, Stahl, Gans, de Maistre u. a.) als auch mit den socialistischen (Owen, St. Simon, Blanc, Proudhon, Fourier, Lassalle) auseinandergesetzt. Ahrens ist ein scharfer Gegner aller gewaltsamen revolutionären Verletzungen bestehender Rechtszustände und mit Pötzl („Über den Rechtssinn“) citiert er die Homerischen Worte (Odyssee, 14, 83):

„Denn die gewaltsame That missfällt den unsterblichen Göttern,
Rechtssinn ehren sie nur und geziemende Worte der Menschen.“

Die Bekämpfuug der Lehre vom „Allgemeinwillen“, wie in den an Locke, Montesquieu und Rousseau sich anschliessenden Schriften der revolutionären Rechtsphilosophen (Sièyes in „Qu' est ce que le tiers état“ und in der „déclaration des droits de l'homme et du citoyen“, ferner in gemässigterer Form in Benjamin Constants Schriften, gesammelt im „Cours de politique constitutionelle“) führt Ahrens viefach auf das politische Gebiet, und hier erweist er sich in der That als weit konservativer und „historischer“ wie in den ersten Auflagen seines Werkes. Aber dann versteht man wiederum allerdings die Schärfe nicht, mit der er die „theologische“ Rechtslehre Stahls und die „absolute“ Hegels bekämpft. Freilich bei letzterem participiert er zugleich an der Polemik der ganzen Krause'schen Schule, welche sich für die Zurücksetzung rächen wollte, die sie in der Gunst des Zeitalters gegenüber der einst alles beherrschenden Hegel'schen Philosophie erfahren hatte. — Übrigens hatte Ahrens den politisch-konservativen Zug mit einem anderen Rechtsphilosophen aus der Krause'schen Schule, mit Karl Röder (Professor der Philosophie in Heidelberg) gemeinsam, der stets bestrebt war (insbesondere in seinen „Grundzügen des Naturrechts“, 2 Bde. 1860—63), den etwas phantastischen „Rechtsbund“ seines Lehrers Krause mit einer Fülle historischen Rechtsmaterials zu verschmelzen. Diese seltsame Vereinigung mystisch-phantastischer Elemente und gelehrter rechtshistorischer Forschung giebt diesem Werke keinen angenehmen Beigeschmack. Im übrigen war Röder vielfach auch um die Reform des praktischen Rechtslebens, z. B. des Strafrechts und des Gefängniswesens bemüht. Eine grosse Reihe von Abhandlungen und Vorträgen, die er zum Teil in Leonhardis „Neuen Zeit“ veröffentlichte (z. B. seine Vorträge: „Über die wahre Aufgabe der Politik des Rechts“, und „Über die Bedeutung und den tiefgreifenden Einfluss eines richtigen Rechtsbegriffs auf die Lösung der brennendsten Fragen der Gegenwart“) beschäftigen sich mit diesen Rechtsreformen. Auch andere Anhänger Krauses haben bei der trotz aller Phantastereien doch wesentlich praktischen Tendenz seiner Philosophie sich mit Staatsrechtsfragen beschäftigt,

so z. B. Leonhardi, der eigentliche Metaphysiker und Ethiker der Schule. Er veröffentlichte u. a. in Band I seiner „Neuen Zeit" eine Reihe von Aufsätzen unter dem Titel: „Der Staat, die menschliche Gesellschaft und ihre im Geiste der Neuzeit zu erstrebende reichere Gliederung;" ferner die Vorträge: „Das Entwickelungsgesetz und die Lebensaufgabe der Menschheit, auf Grundlage von Krauses Philosophie der Geschichte und Gesellschaftslehre dargestellt." Diese merkwürdige Mischung phantastischer und praktischer Bestrebungen zeigte sich bei Leonhardi, der lange Zeit an der Hochschule zu Prag als Professor der Philosophie wirkte, aber neben einer Persönlichkeit, wie der Herbartianer Volkmann war, nicht recht aufkommen konnte, auch in seinen fortgesetzten Bemühungen zur Einrichtung von sog. „Philosophenkongressen" als „Versöhnungsrat" für die verschiedenen philosophischen Richtungen und Prinzipien. Thatsächlich hat er auch, Dank seiner unausgesetzten Agitationen, zwei solcher „Philosophenkongresse" zusammengebracht: 1868 in Prag und 1869 in Frankfurt a. M. Die auf diesen beiden Kongressen gehaltenen Vorträge hat Leonhardi dann in seiner „Neuen Zeit" veröffentlicht.

Ausser dem Gebiete der Rechtsphilosophie war es noch die Psychologie, welcher Ahrens vermöge seiner nach Innen geneigten Art der Betrachtung grosse Aufmerksamkeit schenkte. Wie schon oben bemerkt wurde, war derselbe, nachdem er als ganz junger Docent (er stand damals erst im 24. Lebensjahre) aus Göttingen heimlich entflohen war, nach Paris gegangen, wo er den Entschluss fasste, über deutsche Philosophie Vorträge zu halten. Der damalige Unterrichtsminister Guizot, veranlasst durch Victor Cousin, gab ihm die Erlaubnis dazu. Und so entstand jener „Cours de psychologie", welcher aus diesen in Paris gehaltenen Vorträgen besteht und den er dann 1835—37 in Brüssel erscheinen liess. Das Werk besteht aus zwei Teilen und enthält zwölf Vorträge, welche, wie die nachfolgende Inhaltsangabe zeigt, keineswegs nur die Psychologie zum Inhalt haben. Vielmehr sind es auch die wichtigsten metaphysischen Fragen, die Ahrens in den Kreis seiner Betrachtung zieht. So giebt die erste Vorlesung eine wesentlich historisch gehaltene Einleitung in die Psychologie (Introduction et histoire

de la psychologie); die zweite handelt: de la nature en général et des différens ordres de sa vie. — Détermination de la nature particulière de l'homme; die dritte: de la distinction de l'esprit et du corps de leurs rapports; die vierte: des rapports périodiques et anormaux de l'esprit et du corps. — De la veille et du sommeil; die fünfte: du somnambulisme, du magnétisme animal et de la folie. — Mit der letztgenannten Frage hatte sich auch Krause, der sogar heilmagnetische Kuren unternommen hatte, viel und eingehend beschäftigt. — Der Inhalt des zweiten Bandes dieser Vorlesungen ist wesentlich metaphysisch. So beschäftigt sich die Bd. II eröffnende sechste Vorlesung: de l'être de l'esprit en général, speciell: de la nature de l'esprit; refutation des doctrines, qui nient l'unité de l'esprit; des propriétés principales de l'esprit. — Die siebente Vorlesung handelt: des facultés de l'esprit et de leurs actions; insbesondere: des trois facultés fondamentales de l'esprit, de la pensée, du sentiment et de la volonté; du rapport entre ces facultés; de l'activité de l'esprit; du temps; de la continuité de la vie spirituelle et de la mémoire; des lois de la mémoire. — Die achte Vorlesung: de la faculté de penser et de connaître en particulier; caractère de la pensée; ses opérations; des différents dégrés de la connaissance. Die neunte: de l'imagination, de la réflexion et de la raison; de la formation des notions; logique; défauts de la logique actuelle; indication d'une méthode nouvelle. Die zehnte behandelt den Übergang der Psychologie zur Metaphysik (passage de la psychologie à la metaphysique); insbesondere: exposition de la marche analytique, que l'esprit doit suivre pour parvenir à la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Die elfte enthält eine Geschichte und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes (histoire et examen des différentes preuves établies pour l'existence de Dieu) und zwar werden hier die bekannten ontologischen Beweise Anselms, Descartes', Malebranches und Spinozas, ferner der cosmologische des Leibniz, der teleologische des Rationalismus und der moralische Beweis Kants erörtert. Im zwölften Vortrag giebt Ahrens seine eigenen metaphysischen Ideen über Gott und dessen Verhältnis zur Welt (exposition de la doctrine

de Dieu et de ses rapports avec le monde). Insbesondere handelt er: de la personalité infinie de Dieu; de la providence; du bien et du mal, origine du mal; de la justice divine; de la déstination individuelle et sociale de l'homme.

Wie im ganzen Werke, so bewegt Ahrens sich auch im letzten Teile innerhalb der Krause'schen Ideen. Insbesondere sind es hier jene aus dem Krause'schen „Urbild der Menschheit" bekannten „Verbände", der Wissenschafts-, Kunst-, Gottinnigkeits (Religions)-, Tugend-, Staats- und anderen Verbände, welche der ehemalige Göttinger Docent seinen französischen Zuhörern (St. Simon, Enfantin u. a.) erläuterte. Die Franzosen, welche damals durch allerlei socialistische Reformbestrebungen an ähnliche Gedanken gewöhnt waren, mochten sich durch den grossen metaphysischen Rahmen, in welchem sie ihnen hier vorgeführt wurden, sehr gehoben fühlen. Wenigstens erntete Ahrens enthusiastischen Beifall von seinen Zuhörern. Hierzu kam, dass dieses alles ihnen in so einer idealen Form und mit einer so fast religiösen Weihe vorgetragen wurde, dass der junge deutsche Gelehrte ihnen den sympathischsten Eindruck machen musste. Ahrens selbst hat später im Freundeskreise gern seiner ehemaligen philosophischen Thätigkeit in Paris und Brüssel gedacht.

Übrigens erklärt sich aus dieser fast zwanzigjährigen Wirksamkeit Heinrich Ahrens' in Frankreich und Belgien der nachhaltige Einfluss, den die Krause'sche Philosophie im Auslande, insbesondere in Belgien und in Spanien, erlangt hat. Für Brüssel ist nun in erster Linie der noch lebende Guillaume Tiberghien zu nennen, der die Krause'sche Wesenlehre durch seine langjährige akademische Lehrthätigkeit wie durch zahlreiche Schriften zu verbreiten bemüht war. Dasselbe gilt von dem berühmten Rechtshistoriker Laurent und dem Mathematiker Bugs daselbst. Dass auch der Freund von Ahrens, der Professor Sans del Rio (gest. 1869) in Madrid, im Lande der Stiergefechte und der ehemaligen Inquisition und Autodafés, für Krauses grosse Humanitätslehren („Ideal de la humanidad", 1860) wirksam war und eine Reihe von Schülern und Anhängern diesem System zugeführt hat, ist gewiss eine der erfreulichsten Erscheinungen in der Geschichte des neuern Geisteslebens. Zu diesen

spanischen Krauseanern gehören u. a. noch der Rechtsphilosoph und Ästhetiker Giner de los Rios, der bekannte Politiker Salmeron u. a. Aber auch an der Universität zu Athen wirkt ein Krauseaner und Anhänger der Ahrens'schen Rechtsphilosophie: Herr Neokles Kasases, dessen rechtsphilosophische Schriften in Griechenland grosse Verbreitung gefunden haben.

Gottfried Stallbaum
als Platoniker und Schulmann.

In der Entwickelungsgeschichte des höheren Schulwesens in Sachsen nimmt der Name Gottfried Stallbaums mit Recht eine der ersten Stellen ein. Als hervorragender Gelehrter und Schulmann gehörte er zu denjenigen Pädagogen, welche in den vierziger und fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts zur Hebung unseres höheren Schulwesens, welches jetzt anerkanntermassen zu den am besten organisierten in Deutschland gehört, am meisten beigetragen haben. Als Professor der Philologie an der Leipziger Universität, insbesondere jedoch als langjähriger Leiter unserer altberühmten und ehrwürdigen Schola Thomana nimmt er in der Reihe seiner Vorgänger im Rektorat (u. A. Cramer, Jacob Thomasius, die beiden Ernesti, Gessner, Fischer, Rost u. A.) sowie seiner Nachfolger wie Lipsius, Eckstein und Jungmann einen ehrenvollen Platz ein. Grund genug für uns, dem bedeutenden Pädagogen an seinem 100jährigen Geburtstage, einige Erinnerungsworte zu widmen.

Gottfried Stallbaum stammt, ähnlich wie die beiden grossen deutschen Humanisten des 15. Jahrhunderts, Rudolf Agricola und Conrad Celtes, aus schlichtem Bauernhause und wurde zu Zaasch bei Delitzsch geboren. Den ersten Unterricht erhielt er in der Elementarschule seines Geburtsortes. Im April 1808, als Knabe von 15 Jahren, kam er nach Leipzig, wo er erst als Externus, dann als Alumnus in die Thomasschule aufgenommen wurde und die er im April 1815 verliess, um auf der Leipziger Universität sich theologischen und philologischen Studien zu widmen. Diese letzteren betrieb er mit grossem Eifer unter Männern wie Beck, Gott fried Hermann und Spohn. Nach Absolvierung seines Triennium

academicum erhielt er eine Anstellung am Pädagogium zu Halle, wo ihm der Kanzler Niemeyer ein wohlwollender Gönner wurde. Hier war es, wo er den Grund zu seinem späteren philologischen Ruf legte; denn hier hatte er seine so berühmt gewordene kritische Ausgabe des Platonischen „Philebus" vorbereitet, die dann 1820 erschien. Mittlerweile war Stallbaum wieder nach Leipzig zurückgekehrt, um, nach erfolgter Promotion, eine Lehrerstelle an der Thomasschule einzunehmen. Und in verhältnismässig kurzer Zeit sollte das Wort, welches einst der Rektor Rost bei Gelegenheit der Rückgabe einer wohlgelungenen lateinischen Arbeit zu ihm gesagt hatte, dass er vielleicht noch sein Nachfolger werden könne, in Erfüllung gehen. Denn schon im Jahre 1832 erhielt Stallbaum das Konrektorat und 3 Jahre darauf das Rektorat an der Anstalt, der er seine humanistische Vorbildung verdankte. Nicht weniger als 26 Jahre bekleidete er dieses schwierige und verantwortungsvolle Amt, dem er seine Arbeitskraft in hingebenster Weise gewidmet hatte. Seit 1840 hatte er auch die ausserordentliche philologische Professur an hiesiger Universität, welche er mit einer Abhandlung über den Platonischen „Politicus" antrat, inne. Nachdem Stallbaum noch im Mai des Jahres 1860 sein 25jähriges Rektoratsjubiläum unter grosser Teilnahme der Leipziger Schulen und Bevölkerung (denn welcher Leipziger kannte den Rektor Stallbaum nicht!) begangen hatte, erlag er nach kaum einem Jahre, am 24. Januar 1861 einer langwierigen schmerzhaften Krankheit.

Stallbaums wissenschaftlicher Ruf war wesentlich durch seine epochemachenden Arbeiten im Gebiete der Plato-Forschung begründet. Der noch jetzt nicht beigelegte Streit über die sog. Platonische Frage, d. h. über die Echtheit, Reihenfolge und Abfassungszeit der uns überkommenen Dialoge des grossen griechischen Denkers, hatte in den vierziger Jahren seinen Höhepunkt erreicht, nachdem der geistvolle Karl Friedrich Hermann in Göttingen, ein Schüler Creuzers in Heidelberg und Gottfried Hermanns in Leipzig, in seinem scharfsinnigen Werke: „Geschichte und System der Platonischen Philosophie" (1839) die bis dahin allgemein festgehaltene Hypothese Schleiermachers, dass Plato schon bei Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit einen fertigen Plan über sein

ganzes System gehabt und im Laufe seines Lebens ihn methodisch durchgeführt habe, kritisch erschüttert hatte. Im Gegensatz zu Schleiermacher behauptete K. Fr. Hermann, dass die 36 Platonischen Dialoge, von denen er mehrere als unecht ausschied, nach den verschiedenen Lebensabschnitten Platos, denen verschiedene Perioden seiner inneren philosophischen Entwickelung entsprächen, eingeteilt werden müssen. In die damals hochgehenden Wogen dieser Diskussion griff auch Stallbaum mit ein, und er besass eine um so grössere Berechtigung dazu, als er durch seine kritischen Plato-Ausgaben und seine meist in vorzüglichem Latein geschriebenen Abhandlungen über Plato-Fragen bewiesen hatte, dass er als einer der gründlichsten Kenner des griechischen Philosophen hier sehr wohl mitreden könne. Von diesen Ausgaben nennen wir hier nur die des Eutyphron (1823), des Meno (1827), die grundlegende und später so berühmt gewordene Ausgabe des Parmenides (1839), dann die anonym erschienenen Ausgaben der Apologia Socratis (1824), des Phaedo (1825), die eigentlich eine Neubearbeitung der alten von Daniel Wyttenbach besorgten Ausgabe ist, dann die Neubearbeitung der von Friedrich August Wolf besorgten Ausgabe des Symposion, ferner die für Schulzwecke („Dialogorum delectus“) bestimmten Ausgaben des Krito, Phaedo u. s. w. Die Krone aller dieser von philologischem Scharfsinn und tiefem philosophischen Verständnis zeugenden Arbeiten ist seine zweifache Gesamtausgabe der Platonischen Werke, von denen die in 12 Bänden (Lpz. 1821 bis 1825) eine neue Textrecension mit Variantenverzeichnis darbietet, während die zweite in 10 Bänden (1827—60) als ein Teil der grossen von Jacobs und Rost herausgegebenen Gothaer „Bibliotheca graeca“ erschien. Diese letztere ist eigentlich gemeint, wenn man sagt, dass Stallbaum das Studium der Platonischen Werke gehoben und verbreitet hat. Denn die in elegantestem Latein den einzelnen Dialogen vorangeschickten Einleitungen und die als Fussnoten auftretenden erläuternden Commentare sind in hohem Grade fesselnd und anziehend geschrieben. Ich selbst kann von mir und vielen meiner Freunde behaupten, dass diese Einleitungen und Erläuterungen in uns erst die Lust zum Studium Platos geweckt haben.

Doch ist damit die wissenschaftliche Lebensarbeit Stallbaums

keineswegs erschöpft. Noch eine ganze Reihe antiker Autoren hat er in textkritischen Bearbeitungen und mit sachlichen Kommentarien herausgegeben, so z. B. den Herodot (3 Bde. 2. Aufl. 1825—26), Terenz (6 Bde. 1830—31), insbesondere aber seinen Lieblingsschriftsteller, den Horaz (1854); ferner die Werke der Grammatiker Eustathius (3 Bde. 1825—26) und Ruddimannus (2 Bde. 1843). Unübersehbar ist die Zahl seiner wissenschaftlichen Monographieen, Gelegenheitsschriften und Schulreden. Professor K. H. A. Lipsius, sein Nachfolger im Rektorat der Thomasschule, zählte nicht weniger als sechzig dieser mehr oder minder umfangreichen, der Mehrzahl nach in lateinischer Sprache abgefassten Monographieen, abgesehen von den vielen noch in philologischen und anderen Fachzeitschriften gedruckten, bisher noch nicht besonders edirten Abhandlungen. Ein grosser Teil der Schriften beschäftigt sich mit Fragen aus der Plato-Forschung, aber auch andere die antike wie moderne Philosophie (insbesondere Leibniz) betreffende Probleme sind hier untersucht. Ein grosser Teil dieser interessanten Monographieen betreffen die moderne Pädagogik, insbesondere die Gymnasialpädagogik. Da sind es denn Fragen, wie die über den Einfluss des Studiums der griechischen und römischen Schriftsteller auf die ethische und ästhetische Jugendbildung. Hierher gehören z. B.: „Oratio de finibus publicae juventutis educationis“ (1845); „De incitamentis ad colenda liberalis doctrinae studia, nostrae aetati propriis“ (1847); „De bonarum literarum studio potentissima animi consolandi praesidio et adjumento“ (1848). Oder allgemein pädagogische, ethische und religiöse Fragen wie: „De animis adolescentium ad veritatis amorem confirmandis“ (1854); „De bonae causae victoria nunquam desperanda“ (eine Verteidigung der optimistischen Lebensansicht 1854); „De veris certisque meliorum temporum conditionibus“ (1851); „De spe aureae aetatis“ (eine Verteidigung der poetischen Berechtigung utopistischer Gesellschaftsideale); „Oratio de vestigiis divinae rerum humanarum gubernationis in turbulentorum temporum motibus et conversionibus maxime conspicuis“ (1849). — Einen mehr apologetischen Charakter des Lehrinhalts an den humanistischen Gymnasien tragen die Abhandlungen: „De vetere Gymnasiorum disciplinae institutione praesentis aetatis rationibus caute attem-

peranda" (1856) und die deutsche Rede: „Das Griechische und Lateinische in unseren Gymnasien und seine wissenschaftliche Bedeutung für die Gegenwart" (1846). Bei aller Befürwortung einer mässigen Annäherung an die Forderungen der Gegenwart ist Stallbaum hier doch ein feuriger Verteidiger der Eigenart unserer Gymnasien gegenüber den damals schon sich regenden realistischen Ansprüchen der Naturforscher und Mathematiker. Wir haben an einer anderen Stelle nachgewiesen, dass bei den damaligen Bestrebungen der sächsischen Regierung, welche auf eine Reform unserer Gymnasien ausgingen, der Mathematiker und Philosoph Drobisch einer der Befürworter einer grösseren Berücksichtigung der „Realien" an Gymnasien war. Freilich hatte der Kampf „Hie Gymnasium — hie Realschule" in den vierziger Jahren lange noch nicht den leidenschaftlichen Ton angenommen, den er heute zeigt; auch hatte die Realistenpartei noch nicht so mächtige Gönner — wie heute. Es ist daher erklärlich, dass die Streitschriften in dieser Sache, zu denen auch die genannten Stallbaums gehören, damals noch einen sehr gemässigten und koncilianten Charakter trugen. Nichtsdestoweniger darf man das Gewicht der in der Stallbaum'schen Schrift entwickelten Gründe nicht verkennen. Unter den grossen Autoritäten, die er für die Bewahrung des humanistischen Charakters der Gymnasien anführt (Leibniz, Joh. von Müller, Schelling, Hegel, Herbart, Carl Ritter, Alexander v. Humboldt u. a.) citiert er auch Herder und Goethe. Jener sagt: „Die Griechen und Römer haben es in ihrer schönen Litteratur vielleicht allen Nationen der Welt zuvorgethan und ich fürchte, dass sie in der Geschichte immer die Einzigen in ihrer Art bleiben werden. Sie hatten ihre Sprache und mit derselben ihren Geschmack, ihre Vernunft, ihre Beredsamkeit und was sie den Sinn der Menschheit (sensus humanitatis) nannten, so ausgebildet, wie wenige oder vielleicht keine neuere Sprache hat ausgebildet werden können. Und Goethe spricht die bedeutungsvollen Worte: „Möge das Studium der griechischen und römischen Litteratur immerfort die Basis der höheren Bildung bleiben. Zur sittlichen und ästhetischen Bildung sind sie uns unentbehrlich."

Sehr verdienstlich sind unter den Arbeiten Stallbaums diejenigen, welche sich mit der Geschichte und den Eigentümlichkeiten

der Thomasschule selbst beschäftigen, wie: „Die Thomasschule zu Leipzig nach dem allmählichen Entwickelungsgange ihrer Zustände, insbesondere ihres Unterrichtswesens“ (1839). Die Säcularschrift gilt dem Andenken an die Einführung der Reformation in Leipzig. Was die Schrift so interessant macht, ist u. A. auch die aus den Quellen bearbeitete Geschichte und Charakteristik seiner Vorgänger im Rektorat; insbesondere von Jakob Thomasius, Ernesti, Gessner u. A. giebt er sehr lebendige und gerecht durchgeführte Porträts. Dass hierbei auf das allgemeine Geistesleben Leipzigs zur damaligen Zeit sehr helle Schlaglichter fallen, sei noch hier bemerkt. Speciell auch auf die traditionelle Musikpflege an der Thomasschule geht er in der sehr interessanten Abhandlung ein: „Über den inneren Zusammenhang musikalischer Bildung der Jugend mit dem Gesamtzwecke des Gymnasiums“ (1842). Hier sind es besonders die bekannten Thomaskantoren, von denen er uns sehr anziehende Charakteristiken entwirft. Hierher gehören u. a.: Ludwig Götze, Georg Rau, Johannes Hermann (1531—36), Wolfgang Jünger (1536—40), Ulrich Lange (1540—49) Wolfgang Figulus (1549—51), Melchior Hager (1553—64), Valentin Otto (1564—94), Sethus Calvisius (1594—1615), Joh. Hermann Schein (1616—1630), Tobias Michael (1631—57), Johann Rosenmüller, Sebastian Knüpfer (1657—76), Johann Schelle (1677—1701), Johann Kuhnau (1701—22), vor allem Johann Sebastian Bach (1723—50), Gottlob Harrer (1750—55), Joh. Friedrich Doles (1756—89), Joh. Adam Hiller (1789—1800), August Eberhard Müller (1801—10), Johann Gottfried Schicht (1810—23), Christian Theodor Weinlig (er starb 1842). Auf Weinlig folgte Moritz Hauptmann, der unseren Stallbaum überlebte. Wir dürfen diese Reihe noch dahin ergänzen, dass auf Hauptmann Professor Richter, auf diesen der Kantor Rust folgte. Und nach dessen Tode wurde Gustav Schreck in dieses altberühmte Amt berufen. Der übrige Inhalt der genannten Monographie enthält sehr feine und tief eindringende Erörterungen ästhetisch-pädagogischer Art, wie über das Verhältnis des Sittlichen zum Schönen mit Bezug auf die Aufgaben der Jugenderziehung im Allgemeinen und der Gymnasialpädagogik im Besonderen. Diese Reflektionen sind

vom echten Platonischen Geiste durchzogen. Noch das schon oben erwähnte Osterprogramm von 1861 enthält aus dem Nachlass des kurz vorher verstorbenen Rektors die Abhandlung: „De cautionibus quibusdam e pristina Gymnasiorum forma et constitutione repetendis et praesenti aetati admodum commendandis“: ein wertvoller Rückblick und Beitrag zur Geschichte des Gymnasialwesens in Deutschland.

Sehen wir von Stallbaums so umfangreichen, rein wissenschaftlichen und philologischen Arbeiten ab, so war es immer das Gymnasium, dessen Geschichte, Lehrverfassung und Lehrmethode ihm sein Leben lang am Herzen lag. Ihm sind seine Sorgen gewidmet; seine besten Abhandlungen und Reden bewegen sich auf diesem Gebiete. Überall geht seine Beweisführung auf das Ziel los, dass der humanistische Geist des klassischen Altertums, der sehr wohl mit der christlichen Ethik und Lebensanschauung vereinbar sei, die beste Grundlage für die höhere Jugenderziehung und die zweckmässigste Vorbereitung für die akademischen Studien sei. Hierher gehören nun hauptsächlich 2 Schulreden, die er kurz nach Antritt seines Rektorats gehalten hatte: „Duae orationes aditiales de institutione et disciplina Gymnasiorum recte moderanda“ (1835), ferner die beiden späteren Abhandlungen: „De veterum Graecorum institutione ac disciplina juvenili Christianae sapientiae adaucta et consummata“ (1858) und „De necessitudine et conjunctione, qua antiquarum litterarum studia cum iis, quae nunc vigent, doctrinae studiis continentur“ (1859). Hier berührt Stallbaum das verwickeltste und schwierigste Problem in der damaligen wie heutigen Gymnasialfrage. Nicht das Mehr oder Weniger von „Realien“, welche in den Schulplan aufzunehmen sind, und das Mehr oder Weniger der „Humaniora“, welche infolge dessen aus demselben auszuscheiden sind, ist der Kernpunkt der Frage, sondern das Hauptproblem besteht in der Entscheidung, welcher Geist, der antike oder der moderne, soll im Gymnasium massgebend sein. Auch Stallbaum hat die Frage nicht gelöst und konnte sie bei seinem auf die Vermittelung der Gegensätze ausgehenden Standpunkt nicht lösen. Aber er hat sicherlich das Beste gewollt. Dies bezeugte auch sein Amtsnachfolger, Professor K. H. A. Lipsius, in einem ihm gewidmeten Nachrufe (Osterprogramm vom Jahre 1861), in dem er sagt:

„Als Lehrer verband Stallbaum mit dem reichsten Schatze des Wissens und mit jener Fülle der Gelehrsamkeit, die man von dem Herausgeber des Plato und so vieler und verschiedenartiger Autoren erwarten durfte, auch die glücklichsten Lehrgaben, insbesondere eine Vielseitigkeit des Geistes, die ebenso den Verstand zu schärfen als den Geschmack zu bilden verstand, eine Frische und Lebendigkeit des Vortrags, die stets die Aufmerksamkeit fesselte, einen Humor, der es liebte, den Ernst des Unterrichts durch heitere Scherze zu würzen, eine Beredtsamkeit, die in gleicher Fülle und Leichtigkeit in lateinischer wie in deutscher Rede von seinem Munde floss. Und so gross wie seine Begabung, so gross war auch seine Liebe für seinen Beruf. Nie strahlte sein Auge heller, als wenn er seine Zuhörer in den Geist seines Plato, in die Schönheiten des Horaz oder Sophokles einführte; nirgends befand er sich wohler, als im Kreise seiner Schüler. Als Erzieher aber verband er in der Handhabung der gesetzlichen Ordnung mit dem nötigen Ernste stets auch die schonende Milde. Die Humanität, die das Gesamtprodukt seiner eigenen Bildung und darum den Grundzug seines Wesens ausmachte, bewährte er auch seinen Schülern gegenüber. Und wie er, nach dem Vorgange der Reformatoren, die christliche pietas und caritas als die besten Erziehungsmittel pries, so suchte er auch selbst seinen Schülern teils mit dem Beispiele christlicher Frömmigkeit voranzugehen, teils mit treuer Lehrerliebe zuvorzukommen. Denn gross und unermüdet war die Liebe, mit welcher er nicht allein das geistige und sittliche, sondern auch das leibliche Wohl seiner Zöglinge zu fördern bemüht war, so dass sie in ihm nicht nur den Lehrer und Erzieher, sondern auch den wohlmeinenden Freund und Vater erkannten. Das Amt des Rektors der Schule aber hat Stallbaum in einer Weise geführt, dass die Zeit seiner Amtsführung gewiss dereinst zu den glänzendsten Perioden der Geschichte unserer Schule gezählt werden wird. Und mag auch dazu sein Ruf als Gelehrter, und der Glanz, den dieser auf die Schule zurückwarf, nicht wenig beigetragen haben, so hat doch auch seine Amtsführung selbst auf jenes Urteil gegründeten Anspruch. Denn wie tief und klar er das Ziel der Gelehrtenschule erkannt hatte, davon zeugen die klassisch geschriebenen Reden, die er all-

jährlich am Jahresschlusse zu halten gewohnt war. Und eben diesem Ziele war er bemüht, zunächst die ihm selbst anvertraute Anstalt möglichst nahe zu führen. Vor allem trat er zu einer Zeit, als die klassischen Studien zahlreiche Gegner gefunden haben, als deren entschiedener und unerschrockener Vorkämpfer auf und sorgte dafür, dass ihnen zunächst an seiner eigenen Anstalt kein Abbruch geschehe. Zugleich aber auch trug er den berechtigten Forderungen der Neuzeit gern billige Rechnung und gestaltete in diesem Sinne zu einer Zeit, wo es noch an gesetzlichen Vorschriften fehlte, den Lehrplan der Schule."

Gottfried Stallbaums Name wird in der Geschichte nicht nur der klassischen Philologie, sondern vor allem des humanistischen Schulwesens in Deutschland fortleben.

Rudolf Seydel
und der spekulative Theismus.

In Professor Rud. Seydel hat die Leipziger Universität einen ihrer hervorragendsten Männer verloren: gleich ausgezeichnet als akademischer Lehrer, wie als philosophischer Schriftsteller. Obgleich erst im mittleren Mannesalter stehend (er starb im 57. Lebensjahre), gehörte er doch schon über 30 Jahre unserer Hochschule als Docent an, dessen fesselnde, geistvolle Vorträge stets eine grosse Anzahl Studierender um ihn versammelten. Schon sehr früh — man könnte sagen, fast noch im Jünglingsalter — trat er als philosophischer Schriftsteller auf und zwar in einer Weise, die sofort die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf ihn zog. Die Veranlassung hierzu war bedeutsam genug, um etwa hier übergangen zu werden.

Es war in den fünfziger Jahren, als die Begeisterung für Schopenhauers Pessimismus in Deutschland bereits hohe Wogen schlug. Zu den in allen seinen Schriften immer wiederkehrenden Klagen des Frankfurter Einsiedlers gehörte vor allem die, dass die deutschen Hochschulen, die er allerdings niemals sehr glimpflich behandelt hatte, ihn völlig ignorierten. Dieses war nun freilich nicht ganz richtig. Aber, um gewissermassen diesem Vorwurf die Spitze abzubrechen, hatte die philosophische Fakultät zu Leipzig — hauptsächlich auf Veranlassung ihres damaligen hervorragendsten Vertreters, Christian Hermann Weisse ein Preisausschreiben über die Philosophie Schopenhauers erlassen. Unter den eingelaufenen Bewerbungsarbeiten wurde die eines jungen einundzwanzigjährigen Dresdeners, des Dr. Seydel, der kurz vorher in Leipzig promoviert hatte, mit dem Preise gekrönt. Seydels Schrift

(1857), welche eine scharfe kritische Analyse und Beurteilung der Metaphysik und Ethik Schopenhauers giebt, ist eine tiefgreifende, den innersten Kern dieses Systems treffende und gehört noch heute neben den betreffenden Arbeiten Trendelenburgs, Rosenkranzs und Hayms zu denen, die der Frankfurter Denker niemals recht verwinden konnte. In den von seinem hiesigen Schüler und Freund, Dr. David Asher, herausgegebenen „Erinnerungen" finden wir einen Brief Schopenhauers an Asher, in welchem er sich eingehend nach dem „jungen Manne" erkundigt, der jene Preisschrift verfasst hat und worin er Asher ersucht, dem Leipziger Docenten „einmal gehörig aufs Dach zu steigen". Asher war nun freilich nicht der Mann dazu, eine solche Arbeit kritisch zu widerlegen und er lehnte daher den Auftrag seines „Meisters" höflich, aber bestimmt ab. Darob natürlich ungeheure Entrüstung Schopenhauers, dass seine einzigen Freunde ihn jetzt auch noch verliessen, ihn, den einsamen alten Mann, und es zuliessen, dass, „irgend ein junger Universitätsmensch" ihn so von oben herab behandle. Dies war nun freilich wiederum nicht richtig. Seydel hatte Schopenhauer nichts weniger als „von oben herab" behandelt. Er spricht von der genialen und tiefgründigen Willensmetaphysik, wie von dem hohen sittlichen Ernst seiner Ethik. Aber er hält beide trotzdem für wissenschaftlich unhaltbar, weil sich in vielen Punkten widersprechend. Dr. Asher vermochte sich nun höchstens zu einer sehr gewundenen, wesentlich allerdings abfälligen Kritik jenes Buches in den damals von Hermann Marggraff redigierten „Blättern für litterarische Unterhaltung" aufzuraffen.

Dass die vortreffliche Arbeit Seydels den akademischen Preis erhielt, hatte dieser wesentlich dem Professor Weisse, seinem Lehrer, Gönner und Freund, zu verdanken. Wir müssen, wollen wir die philosophische Eigenart Seydels erfassen, diesem seinem Verhältnisse zu Weisse, dem eigentlichen Begründer des spekulativen Theismus in Deutschland, einige Bemerkungen widmen.

Christian Hermann Weisse, ein Sohn des berühmten Leipziger Juristen und Historikers, und ein Enkel des bekannten Fabeldichters Weisse, hatte seinen Ausgangspunkt von Hegel und dessen dialektischem Pantheismus genommen, obwohl er der rechten mit der christlichen Offenbahrungslehre Fühlung behaltenden Seite der

Hegel'schen Schule angehörte. Bald aber gewann in seiner Religionsphilosophie die Richtung der Transcendenz entschiedenes Übergewicht über die der Immanens und in Anlehnung an den damaligen Standpunkt Schellings nimmt in der Schrift Weisses: „Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft“ (1829) seine Differenz von Hegel eine sehr unzweideutige Gestalt an. Dieses hatte auch der geistvolle und originelle Konsistorialpräsident Göschel, der Hegel allerdings viel näher stand, sofort erkannt und in seiner Schrift: „Monismus des Gedankens“ (1832) auf den Weisse'schen Angriff repliciert. Doch wäre es irrtümlich, anzunehmen, und hier weiche ich von der Annahme meines unvergesslichen Freundes Seydel ab (vgl. dessen Charakteristik Weisses in der „Zeitschr. für Philosophie und philosoph. Kritik“ Bd. 49, Jahrg. 1866), dass Weisse sich nunmehr von dem Kern der Weltanschauung, die ihn einst so ganz gefangen genommen, auch gänzlich befreit hätte. Aus dem dialektischen Begriffsnetze Hegels hatte er allerdings seinen Kopf gezogen; aber er hing, wie einige seiner Werke, insbesondere sein gross angelegtes „System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit“ (2 Bde.) zeigen, durch unsichtbare Fäden mit dem innersten Centrum der Hegel'schen Entwickelungslehre zusammen. So kommt es, dass der Hauptbegründer des spekulativen Theismus in Deutschland, dessen ganzes späteres Bemühen, besonders in seinem tiefgreifenden, die Spekulation der alten Gnostiker weit überragenden Werke „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“ (3 Bde. Leipz. 1855—1862) dahin gerichtet war, die christlichen Heilswahrheiten spekulativ umzudeuten, doch immer und immer wieder „immanente“ Anwandlungen hat. Ich stütze mich hierbei, gegenüber der gegenteiligen Behauptung meines nunmehr seligen Freundes Seydel, auf das so bedeutungs- und gehaltvolle „Sendschreiben“ Weisses an Imanuel Hermann Fichte vom Jahre 1842. Hatte dieser letztere ja gegen Schelling moniert, dass er die Idee des „Ursubjekts“ zwar errungen habe, dennoch aber den Gedanken eines „blind Seienden oder Wirkenden“ in Gott noch festhalte. Fichte gegenüber verteidigt nun Weisse in dem genannten „Sendschreiben“, welches ein ganzes Buch von 388 Seiten bildet, den Standpunkt der Möglich-

keit, ja der Notwendigkeit einer Verschmelzung der Transcendenz und der Immanenz von Gott und Welt.

Was Weisse andererseits der Hegel'schen Spekulation zum Vorwurf gemacht, dass sie als logisches Begriffsnetz nur die Möglichkeit, nicht aber auch schon die Wirklichkeit des philosophischen Wissens darbiete und dass zu letzterem noch ein empirisches Element der Erfahrung, und zwar sowohl der äusseren wissenschaftlichen, als auch der inneren religiösen Erfahrung hinzukommen müsse, glaubte er nun in seinen eigenen Arbeiten vermieden zu haben, deren beide Hauptwerke ich oben genannt habe, unter denen aber auch noch eine ganze Reihe sind, die er teils noch selbst herausgegeben hatte, und die teils von seinem einzigen Schüler Rudolf Seydel nach dem am 19. September 1866 erfolgten Tode aus dem Nachlasse Weisses publiziert worden sind. Da diese letzeren Publikationen (meist nach Vorlesungsheften Weisses) einen Teil der schriftstellerischen Thätigkeit Seydels bilden, so mögen sie hier genannt werden: „Kleine Schriften zur Ästhetik und ästhetischen Kritik" (1867); „Psychologie und Unsterblichkeitslehre" (1869) Syste m der Ästhetik" (nach dem Kollegienheft letzter Hand 1871).

Wir schliessen hieran Seydels eigene Arbeiten, welche inhaltlich eng an die Grundideen Weisses sich anschliessen, formell jedoch sich insofern von dessen Schriften unterscheiden, als diese zum Teiln och in der überabstrakten Sprache Hegels geschrieben sind, während Seydel einen durchaus modernen Stil schreibt. Seine Diktion hebt sich durch ihre Klarheit, Rundung und Eleganz sehr vorteilhaft von dem schwer verständlichen, höchst geschachtelten und abstrusen Periodenbau seines berühmten Lehrers ab. Es liegt dieses wesentlich daran, dass beide Männer zweien geistigen Epochen angehören, die völlig von einander verschieden sind und von denen jene den Einfluss der abstrakten Spekulation, diese die Einwirkung der exakten Naturforschung auf die wissenschaftliche Sprache in erkennbarer Weise aufweisen. Die Präcision und Schärfe der Begriffsbestimmung, der wenn auch nur sparsame Gebrauch bildlicher Wendungen, sowie der leichtflüssigere Satzbau sind Vorzüge, welche die heutige philosophische Sprache wesentlich dem Einflusse der Naturwissenschaften verdankt und die auch auf Seydels Schriften

nicht ohne Einwirkung geblieben sind. Wir nennen hier nur, ausser der oben erwähnten Jugendschrift über Schopenhauer, noch folgende: „Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten ionischen Philosophen" (1861); „Logik oder Wissenschaft vom Wissen" (1866); „Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht" (1873); „Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden" (1874), und die erkenntnistheoretische Untersuchung: „Der Schlüssel zum objektiven Erkennen" (1888). Dem religionsphilosophischen Gebiete gehören an: „Reden über Freimaurerei" (1860); „Katholizismus und Freimaurerei" (1865); „Der deutsche Protestantenverein" (1867); „Die Religion und die Religionen" (gehalten im Deutschen; Protestantenverein 1872); „Über Glaube und Unglaube" (1874 „Das Evangelium von Jesu und sein Verhältnis zur Buddha-Sage" (1882); „Die Budda-Legende und das Leben Jesu" (1884); „Buddha und Christus" (1884); „Religion und Wissenschaft" (1887); „Vom Christentum Christi" (1889). Ausserdem gab Seydel nach dem Tode Carl Snells, des bekannten Mathematikers und Physikers zu Jena, der früher am Blochmann'schen Institut und an der Kreuzschule zu Dresden thätig war, aus dessen hinterlassenen Manuskripten „Vorlesungen über die Abstammung des Menschen" (1887) heraus.

Es ist hieraus ersichtlich, dass Seydels schriftstellerische Thätigkeit sich so ziemlich auf alle Gebiete der philosophischen Wissenschaften erstreckte, wobei wir allerdings unter seinen Schriften die ausschliesslich oder doch überwiegend für den akademischen Gebrauch bestimmten Lehrbücher zu unterscheiden haben von seinen polemischen Arbeiten, welche meist natur- und religionsphilosophische Probleme und Zeitfragen betrafen. Überblickt man nur seine polemischen Arbeiten, so erscheint uns Seydel im Lichte eines religionsphilosophischen Aposteltums, das es ihm zur Lebensaufgabe machte, die tiefe von seinem Lehrer und Meister vollzogene Verschmelzung von Philosophie und Religion weiter zu verbreiten und sie nicht nur gegen Angriffe zu verteidigen, sondern auch aus ihrem Gedankencentrum heraus die religiöse Verflachung der Zeit, nicht minder aber auch die buchstabengläubige Orthodoxie zu bekämpfen. Hierbei war er allerdings weit entfernt von allem demagogischen Agitatorentum: die Hoheit und Heiligkeit der Sache, für die er

eintrat, liess ihn keinen Augenblick die Würde der Form, die er seiner Sache schuldete, vergessen. Alle seine Streitschriften sind von jener Innigkeit und Zartheit der Empfindung, aus welcher man herausfühlt, dass der Polemiker nur notgedrungen und schmerzlich sich der polemischen Form bediente. Seydel war ein wahrer *'Ερίζων ἐν ἀγάπῃ* (ein Streiter in Liebe). Seydel war auch schon wegen seines tiefen ästhetischen Sinnes ein Feind aller hässlichen persönlichen Eristik. Weit entfernt, eine charakterlose Vermischung der vorhandenen Gegensätze anzustreben, fand er doch, wenn auch nicht eine Überwindung, so doch die Möglichkeit einer Ausgleichung derselben in dem Worte des Kirchenvaters: „In veritate quaerenda diversa via progredientes caritate nos complectimur".

Dieser Charakter der Seydel'schen Polemik tritt insbesondere in seinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Werken hervor. Wir heben in dieser Beziehung nur zwei seiner schon genannten Publikationen: „Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre" (Lpz. 1882) und „die Religion und die Religionen" (Lpz. 1872). Was zunächst das zweite Werk betrifft, so ist dasselbe aus Vorträgen hervorgegangen, welche Seydel im Deutschen Protestantenverein, in welchem er seit der Begründung desselben eins der hervorragendsten und eifrigsten Mitglieder war, gehalten hatte. Die Stellung des Protestantenvereins zur religiösen und christologischen Frage in der Gegenwart ist aus den Schriften Daniel Schenkels, Karl Schwarzs, Holtzmanns, Baumgartens, Langs, Schwalbes, Lipsius', Benders u. A. bekannt. Seine Aufgabe, die er seit seiner Begründung im September 1863 zu Frankfurt a/M. auf den verschiedenen sog. Protestantentagen, sowie in einer zahlreichen Litteratur dargelegt, geht wesentlich nach zwei Seiten hin: einerseits Befreiung der christlich-theologischen Wissenschaft von allen dogmatischen und symbolischen Fesseln, demnach Schutz protestantischer Lehrfreiheit auf Kanzel und Katheder und Kampf gegen jede hierarchische Gewissensbeschwerung. Andererseits will der Protestantenverein die protestantische Kirche vor jeder staatlichen Bevormundung befreien und verhindern, dass die Kirche für reaktionäre politische Tendenzen ausgenutzt werde. Indem er den Übergriffen des Ultramontanismus

entgegen tritt, erstrebt er womöglich eine deutsche Volks- und Nationalkirche. Ganz besonders jedoch ist der Kampf des Protestantenvereins gegen die verknöcherte Buchstabenorthodoxie gerichtet, welche die Quellenschriften des Christentums nicht im Geiste und in der Wahrheit, nicht im Sinne einer geläuterten wissenschaftlichen Gesichtsauffassung, sondern nach einer engherzigen Buchstabengläubigkeit erforscht und so allen Sinn und jede Empfänglichkeit für Religion und Christentum erstickt —.

Wie wir oben bemerkt haben, werden in diesem Jahre (1893) drei Decennien verflossen sein, seitdem der Protestantenverein in Deutschland besteht und es drängt sich gewiss die berechtigte Frage auf, was er in diesem Zeitraum erreicht hat. Ist seitdem die Stellung der protestantischen Kirche eine freiere geworden? Ist die Macht der Orthodoxie und der evangelischen Hierarchie auch nur in einem einzigen Punkte gebrochen worden? Ist der freien wissenschaftlichen Forschung in Religions- und Kirchenfragen eine Bahn gebrochen? Ist das Predigtwort auf der Kanzel und die Lehre auf dem Katheder frei? Wir bedauern es tief, aber die Wahrheit erfordert es, dass wir alle diese Fragen verneinen müssen. Der ganze dreissigjährige Kampf des Protestantenvereins war — pro nihilo ....

Wir machen hier dieselbe Erfahrung, wie auf einem ähnlichen Gebiete, auf dem des Altkatholizismus: diese einige Jahre jüngere Bewegung ist ja ebenfalls so gut wie — eingeschlafen, obgleich auch hier namhafte Gelehrte und Theologen wie Döllinger, Schulte, Michelis, Reinkens an der Spitze standen und die Altkatholiken, so lange der „Kulturkampf" in Preussen bestand, sich von Seiten der Regierung dieses Landes sogar einer gewissen Protektion erfreuten und seitens der anderen deutschen Regierungen ihnen wenigstens keine Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Und doch diese völlige Resultatlosigkeit!

Der Grund ist hier wie dort ein und derselbe. Protestantenverein und Altkatholizismus leiden an einem und demselben Übel. Hier wie dort derselbe Glauben an die Idee, an die Macht der Wahrheit und dieselbe Unterschätzung der Bedeutung der realen Verhältnisse, dieselbe Geringschätzung der Gegner und ihrer ge-

waltigen Machtmittel. Das Hauptmachtmittel derselben ist aber ihre wirksame Organisation, welche durch eine wachsame und gewandte Presse unterstützt wird —. Aber der Hauptgrund für diese völlige Resultatlosigkeit aller freiern religiösen Bestrebungen in der Gegenwart liegt ganz ähnlich wie auf politischem Gebiete: in der Halbheit derselben. Zwischen zwei Feuer gestellt, können der Protestantenverein und der Altkatholizismus weder mit der alles beherrschenden und in ihren Mitteln gar nicht wählerischen protestantischen und katholischen Hierarchie, noch mit der überzeugenden Klarheit und wissenschaftlichen Konsequenz des religiösen Radikalismus rivalisieren.

Nicht als wenn die wissenschaftlichen Kampfmittel, über welche jene verfügen, etwa minderwertig wären und Männer wie Döllinger, Schenkel, Lipsius u. A. zeugen dafür, dass die Wissenschaft hier in allererster Linie vertreten sei. Aber diese Wissenschaft wendet sich an die Hochgebildeten, nicht aber an die Massen, welche nur durch die Stichworte der Radikalen oder durch die fanatisierenden Künste der Hierarchie zu fangen sind. Die wirkliche Wissenschaft ist zurückhaltend, massvoll; daher soll sie auch nicht erwarten, dass sie die Massen gewinnen wird —.

Seydel wirft einmal die Frage auf, ob die Heiligkeit und der religiöse Wert eines Gegenstandes nicht mit seiner offenen Betrachtung im Lichte der Wahrheitsliebe collidiere und — er verneint diese Frage. Ja er betont, dass die Existenz des ganzen Protestantenvereins eigentlich auf der Überzeugung beruhe, dass beides sehr wohl vereinbar sei. Dieses gilt z. B. mit Bezug auf das Problem des historischen Jesus, wie es nach den Untersuchungen der modernen Kritik sich gestaltet hat Dieses Problem stellt sich augenblicklich so, dass wir fragen müssen, was uns von der Person und dem Leben Jesu, was uns von dem religiösen Werte evangelischer Überlieferung selbst in dem Falle übrig bleibt, dass die moderne Kritik in ihren wesentlichsten Annahmen und Leugnungen Recht behielte. Und er beantwortet nach einer tief eindringenden Betrachtung diese Frage so, dass er meint: alle solche Züge aus dem wahren Leben Jesu würden hinwegfallen, welche nach den Analogien des sonst bekannten Natur- und Menschen-

lebens nicht vorgestellt, durch diese Analogien nicht verstanden werden können und deshalb gewöhnlich als übernatürlich, als Wunder bezeichnet werden.

Aber weder die Bedeutung noch die Schönheit des in der Christusgestalt sich ausdrückenden Sinnes geht ihm deshalb verloren: „Der historische Jesus von Nazareth ist das vollendete Ideal der Gottmenschheit, sofern dieselbe angeschaut wird im Kampfe mit ihrem Gegensatze, mit der unter der irdischen Natur geknechteten Menschheit und sofern das Ideal überall in Wirklichkeit nur erscheinen kann in einer bestimmten unübertragbaren Eigentümlichkeit und auf Erden in bestimmten Schranken, welche durch eigne Individualität, durch Abstammung, Nationalität, Ort und Zeit des Lebens gegeben sind —. Lautete aber das Wort des historischen Christentums notwendig also: verzichtet, um zu gewinnen; leidet, um höhere Freude zu erringen; sterbet dem Fleische und dieser Welt, um durch Neugeburt und Neuschöpfung aus dem heiligen Liebesgeiste alle Natur und irdische Freude in verklärter, heiliger Gestalt wiederzugewinnen —, so war die christliche Phantasie und Gedankenbildung von vornherein auch dazu aufgefordert, über das Ideal des Kampfes hinaus das Ideal des Triumphes in lebendige Anschauung zu bringen. Dieser konnte nach Allem nur gefunden werden in einer unmittelbaren Einheit mit der Natur, in der sich der Frieden des Paradieses in höherer Potenz wiederholte, d. i. in einer Einheit, welche den früheren Kampf, den früheren Gegensatz nicht mehr kennt, sondern in welcher die Natur in ihren innersten Tiefen zugänglich und deshalb von Innen heraus durchdringbar ist, dem heiligen Willen. Ist der heilige Wille die Bedingung des Himmelreichs, so ist dieser vollkommene Frieden mit der Sinnenwelt das ideale Endziel dieses Reiches; denn in diesem Reiche soll nicht mehr sein die Entstellung, Verkümmerung des Guten, die Verzerrung des zur Schönheit Bestimmten, die schmerzvolle Zerstörung des Geschaffenen durch Krankheit und Tod, die Feindschaft der Elemente und der niedern Kreatur überhaupt gegen die geistige Macht, welche Alles hienieden auch für den heiligsten Willen, auch die unabwendbare Folge des Widerstandes einer unbezwungenen und unbezwingbaren Natur ist.

Hiermit aber ist gegeben, dass das triumphierende Ideal des Gottmenschen und des Gottesreiches nicht mehr vorgestellt werden kann durch blosse Erinnerung an wirklich Geschehenes, an historische Persönlichkeit und historisches Leben, sondern, wenn die Form sinnlicher Vorstellung nicht verlassen werden soll und kann, bedarf es dazu einer Andeutungsweise des Überschwenglichen, des irdisch-Unmöglichen, in der die irdischen Vorstellungsbilder nur als Symbole dienen. Der heilige Willens- und Geistesgehalt der geschichtlichen Träger des Ideals wird in diesen Symbolen in das Gewand überirdischer, nur in einem Jenseits möglichen Idealität gekleidet. Das Thema solcher symbolischer Idealbildnerei ist naturgemäss in allen Religionen Eins: das einer magischen Einheit des heiligen Willens mit der Natur, das ebenso notwendig überall die gleichen wesentichen Formen fand, die Formen magischer Überschreitung der Schranken des Raumes, der Zeit, der Materie, aller physischer und organischer Gesetze, die Form der Beherrschung dieser Erdgewalten im Dienste des zeitlichen und ewigen Heils ohne Vermittelung, von Innen heraus, durch den blossen gottgeeinten Willen."

Aber was ist eine magische Einheit des Willens mit der Natur? Hier ist der Punkt, wo Seydel vom Rationalismus sich zur Mystik herüberrettete, zu der auf seine geistige Individualität sein Lebenlang hinneigte und die ihn auch in Weisse seinen philosophischen Meister finden liess. Die Wunder leugnen und sie hinterher doch wieder als durch eine magische Einheit von Willen und Natur anerkennen, ist eine jener Halbheiten, an denen eben alle Theologen der protestantenvereinlichen Richtung laborieren.

Die Vorträge des ersten Teils des genannten Werkes („Die Religion und die Religionen") geben religionsgeschichtliche Studien, über die dem Christentum vorangegangenen religiösen Vorstellungen, (I. Einleitung. Das Wesen der Religion. II. Die Religionen der Wildheit und Halbwildheit, Mongolen, Malaien, Inkas, Azteken. III. Die vorbuddhistischen Religionen Chinas und Japans. Die arische Urzeit. Der indische Brahmanismus. IV. Der Buddhismus und Parsismus. V. und VI. Die semitischen Völker: Äthiopier,

Ägypter, Libyer. Die Araber und der Islam, die Babylonier, Assyrer, Phönizier, Kanaanäer, Juden. VII. Die europäischen Arier: Kelten, Germanen, Slaven, Italer, Griechen). Diese ebenso anziehend gehaltenen als gründlichen Studien stehen durchweg auf dem Boden der modernen Religionswissenschaft. Mit besonderer Sorgfalt ist der Vortrag über den Buddhismus durchgeführt und zwar auf Grund der neuesten Forschungen Burnoufs, Foucamps, Webers, Max Müllers u. A. — Seydel zeigt eine besondere Vorliebe für die buddhistische Ethik, was auch aus eben seinem obengenannten geistvollen, eine Art Parallele zwischen Christentum und Buddhismus durchführenden Werke hervorgeht. Wir können eine eingehende Analyse dieses gehaltvollen Buches hier nicht geben und bemerken nur, dass die komparative Zusammenstellung dieser beiden innerlich so verwandten Religionsformen eine der interessantesten Leistungen der neueren Religionswissenschaft genannt zu werden verdient. Wir verweisen hier insbesondere auf Seydels Einleitung zu dieser grossartig gedachten und durchgeführten buddhistisch-christlichen Evangelienharmonie: „Das christliche Recht einer freien vergleichenden Religionsgeschichte", worin freilich, während er nach 1872 in den oben erwähnten Vorträgen das Christentum als die Religion bezeichnet, der gegenüber die gesamten historisch vorangegangenen Religionen nur als Vorbereitungsstadien zu demselben anzusehen sind, die christliche Religion nur als eine der in Vergleich gebrachten Religionen ist. Die zwischen diesen beiden Standpunkten liegende Differenz (beide Bücher liegen 10 Jahre auseinander) ist bedeutsam genug für die innere Fortentwickelung Seydels.

Ein grosser Teil von Seydels Schriftstellerthätigkeit war der Bekämpfung des naturwissenschaftlichen Materialismus gewidmet, offenbar für einen Philosophen, der nicht die wesentlichen Teile der heutigen Naturwissenschaften beherrscht, eine schwierige Aufgabe. Aber Seydel verfuhr hierbei nicht als Laie in der Natur forschung, sondern war bemüht, sich zunächst eine umfassende empirische Erkenntnis der Thatsachen und Forschungsresultate der heutigen Naturwissenschaft anzueignen. So ausgerüstet hielt Seydel sich auch für berufen, in dem grossen Materialismusstreite, wie er in den sechsziger und siebziger Jahren in Deutschland tobte, ein

Wort mitsprechen zu dürfen. Wir verdanken diesem Umstande ausser der oben genannten Schrift noch eine Reihe umfangreicher Essays, die er in verschiedenen Revuen und Zeitschriften (auch in der „Wissenschaftlichen Beilage“ der Leipziger Zeitung) veröffentlicht hatte. Einen Teil dieser Aufsätze hat noch Seydel selbst in dem Werke „Religion und Wissenschaft“ gesammelt. — Bei der eigenartig originellen Art, wie er die Annahme eines rein mechanischen, jede Zweckthätigkeit ausschliessenden Lebens der Natur, sowie das Prinzip der Priorität der Materie in allem Naturleben zu widerlegen bemüht ist, wollen wir dieser Seite des Seydel'schen Philosophierens einige Bemerkungen widmen.

In der oben genannten Schrift: „Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht“ (Berlin 1873), welche aus einem im Jahre 1872 im Leipziger Docentenverein gehaltenen Vortrage hervorgegangen ist, geht Seydel von der Frage aus: „Was ist das Beharrende?“ und „Wie kommt eine Veränderung an dem Beharrenden zustande?“ Der Materialismus antwortet schlankweg: Das Beharrende ist die Materie, der körperliche Stoff der Welt, und jede Veränderung derselben geschieht auf mechanische Weise, d. h. durch die unabänderlichen Gesetze der Bewegungskräfte des Stoffs; durch die mathematisch bestimmbaren Wirkungen dieser Kräfte geschieht alles, was überhaupt im Weltall vor sich geht. Diese letztere Annahme begründet das, was man die mechanische Weltansicht nennt. Dieser Antwort setzt Seydel die weitere Frage entgegen, was denn nun eigentlich die „Materie“ sei und was man sich unter „Bewegungskräften“ zu denken habe. Unsere wissenschaftliche Physik, welche über eine gewisse Grenze hinaus die von ihr gebrauchten Grundbegriffe nicht mehr analysiert, weil jenseits dieser Grenzen Beobachtung und Erfahrung aufhören, versteht eben unter „Materie“ unbewegliche, den Raum ausfüllende Dinge, welche nur so weit sich bewegen und wirken, als die Kraft reicht, mit welcher sie durch fremden Einfluss bewegt werden. Und demselben gewöhnlichen Sprachgebrauch nach ist die Materie empfindungs- und bewusstlos, d. h. unfähig, vorzustellen und zu denken. Hiernach ist auch ersichtlich, was „materielle“ Bewegungskräfte dem physikalischen Sprachgebrauche nach sind: solche, die durch einen

derartigen fremden Einfluss auf einen Stoff übertragen sind, und nur ebenso übertragene Bewegungen und Wirkungen dürften mechanische zu nennen sein, wie die innere Bewegung einer Uhr. Will nun der Materialismus auf Grund dieses gewöhnlichen Sprachgebrauchs seine Behauptung, dass alles nur Materie sei und alle Weltprozesse nur mechanisch sich vollziehen, aufrecht erhalten, so wäre der Widersinn offenbar. Denn in diesem Falle würde der Materialismus annehmen, dass die geistigen Aktionen: Vorstellen, Empfinden, Wollen und Denken an Körpern zur Erscheinung kämen, welche an sich vorstellungslos, willenlos, empfindungslos und denkunfähig wären; und die mechanische Ansicht würde dann annehmen, dass alle Bewegungen und wirkenden Kräfte im Universum nur übertragen wären durch fremde Einwirkung, als ob nicht dann auch diese fremde Einwirkung zu einer übertragenen herabgesetzt werden müsste und die Frage gänzlich ausser Acht gelassen würde, woher denn schliesslich alle diese Übertragungen stammen.

Aber sehen wir davon ab, dass der Materialismus auf diesem Missbrauch der Wortbedeutung beruht, so giebt es noch einen andern Weg, seine Sinnlosigkeit zu erweisen. Seydels Argumentation ist hierbei folgende: Wäre alles im Weltall nur Materie und geschähe alles nur auf mechanische Weise, so wäre alles tot, d. h. von keinem existierenden Wesen gingen eigne Thätigkeiten aus, sondern alles sog. Wirken wäre nur die Übertragung fremder Kraft; und ferner wäre alles an und für sich ohne Empfindung, ohne Willen, ohne Denken, kurz ohne ihm selbst merkbares Innenleben. Da man nun aber die Wirklichkeit der Erscheinungen des Empfindens und Denkens doch nicht leugnen kann, wie will man diese Erscheinungen unterbringen, wenn doch alles Seiende in sich selbst empfindungs- und bewusstlos sein soll? Es bliebe nur übrig, Empfinden und Denken und Wollen als Erscheinungen aufzufassen, welche zwischen den empfindungs- und bewusstlosen Stoffen oder körperlichen Atomen stattfinden, gleichsam zwischen denselben überspringen, wie elektrische Funken zwischen den dunkeln Konduktoren, Blitze zwischen Wolken, oder wie die seligen Götter Epicurs zwischen den Welten (μετακόσμια) wohnen. Aber, frägt Seydel, wer denn denkt, wer will, wer empfindet dann? Wenn nur zwischen

den Stoffatomen gedacht und empfunden wird, wer ist denn nun der Träger dieser Empfindungen, Vorstellungen, Willensaktionen und Gedanken? Wo ist denn das Wesen, welches die Empfindungen hat, sie seine Empfindungen nennt, welches Schmerz und Lust als seinen Schmerz und seine Lust empfindet, und welches seine Gedanken sich selbst gegenwärtig hält? Kann überhaupt etwas zwischen den Dingen (seien es Atome oder Monaden) geschehen? Zwischen dem Seienden ist nichts; denn wäre da etwas, so wäre dieses Etwas selbst wieder ein Seiendes.

Ist diese Schlussfolgerung unanfechtbar (und sie ist es in der That), so muss auch der verstockteste Materialist, wenn er noch logisch denken kann, zugeben, dass reine Materie demnach nicht mehr da anzunehmen ist, wo Empfindung, Vorstellung und Willen ist. Hier ist die unübersteigliche Grenze für den Materialismus. Aber auch für die mechanische Weltansicht giebt es bei streng logischer Auffassung der Wirklichkeit und ihres Geschehens eine Grenze und diese besteht im Begriffe der Selbstthätigkeit, da „mechanisch" im strengen Wortsinne nur die Bewegung und Wirksamkeit eines durch fremde Ursachen bewegten Stoffes heisst, der, für sich selbst rein passiv, nur die übertragene Kraftwirkung fortsetzt. Eine Selbstthätigkeit wäre eine lebendige Regung und nichts Mechanisches mehr. Hiernach setzt, wie schon Aristoteles gesagt hat, alle mechanische Bewegung im Weltall eine bewegende Kraft voraus, die nicht selbst mechanischer Natur ist (*κινοῦν ἀκινητόν* = bewegend, aber nicht selbst bewegt), sondern, von lebendigem Wesen ausgehend, auf tote Stoffe übertragen, erst in der notwendigen, mathematisch bestimmbaren Fortleitung durch diese toten Stoffe zu mechanischer wird.

Diese auf ein theistisches Grundprinzip auslaufende Kosmologie Seydels findet ihre notwendige Ergänzung in jener teleologischen Weltansicht, in der er sich mit den bedeutenderen Naturphilosophen der modernen Richtung (Fechner, Lotze u. a.) begegnet. Dieses setzt aber, wie schon der grosse Denker Kant wollte, eine zwiefache Kausalität voraus, eine mechanische für alles Naturgeschehen, und eine rein teleologisch-geistige und ideelle für alle psychischen und sittlichen Prozesse, wobei in der Menschen-

welt und deren Geschichte, wo beide Gebiete in milliardenfacher Verschlingung und Vermischung, beide Kausalitäten vielfach sich kreuzen, oft neben einander herlaufen, oft sich bekämpfen und aufheben. Aber Seydel strebt aus diesem Dualismus, der die Probleme nur halb erklärt und der ihm deshalb nicht genügt, heraus zu einer einheitlichen Weltbetrachtung, die nicht, wie der Monismus Büchners und Häckels, in der Materie, sondern im Geiste seinen Boden hat. „Haben wir", heisst es am Schlusse jener Schrift, „gesehen, dass ohne Selbstthätigkeit der Stoffe auch der mechanischen Ansicht jede Anknüpfung ihrer Ableitungsgesetze, überhaupt jeder Grund und Boden fehlt, und wird zu zeigen sein, dass Selbstthätigkeit eines Wesens immer auch in irgend einem Grade von Helligkeit vorstellende und Zweckthätigkeit ist: so ist uns hiermit die Perspektive eröffnet auf eine einheitliche Weltanschauung, welche nicht in der Materie und im Mechanischen, sondern umgekehrt im Geiste und in der Zweckthätigkeit ihre durchherrschenden Grundbegriffe findet."

Von den grösseren Werken Seydels möchten wir hier noch besonders seine „Ethik" hervorheben, deren genauere Inhaltsanalyse uns aber die Rücksicht auf den Raum, den wir uns für diese kurze Charakteristik bestimmt haben, verbietet. So viel aber können wir betonen, dass auch dieses Werk, welches eine Neubegründung dieser Wissenschaft (allerdings in vielfacher Anlehnung an Ethiker wie Kant, Herbart, Friedrich Schleiermacher, Heinrich Ritter und Richard Rothe) versucht und in welchem er sich von Hermann Weisse ziemlich unabhängig zeigt, davon Zeugnis ablegt, wie von dem Boden, von dem Rudolf Seydel ausging, der tiefgegründeten Gottesanschauung, wie in der Naturphilosophie, so auch in der Religionsphilosophie und Ethik ein hoheitsvoller Idealismus ihm erwuchs, der insbesondere in den grossen Menschheitsfragen der Geschichte und des Staates, gleich weit entfernt von thatenlosem Quietismus, der sich vornehm auf eine subjektivistische, schöngeistige Selbstbespiegelung zurückzieht, wie von jener Selbstüberhebung des Individuums ist, welches, seiner Wurzelung im Göttlichen unbewusst, die Güter dieser Erde als die allein erstrebenswerten ansieht.

Die Ethik Seydels leitet ihren Standpunkt historisch-kritisch (S. 1—92) ein, indem Anknüpfungspunkte an die ethischen Prinzipien früherer und gleichzeitiger Denker gesucht und gefunden werden. Das ethische System selbst hat der Verfasser lehrbuchartig in 275 §§ und in strengem systematischem Zusammenhange entwickelt.

Gustav Freytag bemerkt irgendwo, dass, wer die Geschichte des deutschen Gemüts schreiben würde, zur Erklärung der seit dem westphälischen Frieden bis auf jetzt in uns sich zeigenden Grundempfindung, der Sehnsucht, nur eine Begründung haben könne: dem Volke habe bei aller sonstigen Fülle seiner geistigen und sittlichen Gaben, der Staat gefehlt. — Aber wir haben ja doch seit 1866 und 1870 nicht nur einen „Staat", sondern sogar das „Reich" und doch hat jene „Sehnsucht", von der Freytag spricht, nicht aufgehört! Wir stimmen Rudolf Seydel vollkommen bei, dass, trotz „Staat" und trotz „Reich" die wahre innere Befriedigung des Volksgemüts — heute mehr denn je fehle. „Weithin, sagt unser Ethiker, verdrängt freudlose Emsigkeit und rauhe Energie in äusserlichem Arbeitseifer das wahrhafte Lebensglück. Friedlose materielle Genusssucht ist die Religion der (gebildeten und ungebildeten) Massen und der Pessimismus ist die Religion der hohen Intelligenz. Die alte deutsche Sehnsucht wusste wohl, dass für sich allein auch die beste Staatsform nur ein Gefäss ist, ein zwar wohlgeschätzter und wohlplacierter Raum, der aber des Inhalts bedarf, um etwas zu sein. Wertvoller Inhalt giebt allein das empfundene Wohl der Einzelnen auf sittlichem Lebensgrunde und sein Wert steigt und fällt mit der Höhe des Innenlebens der Seelen und Geister. Erfüllen sich die Geister mit dem Schauen des Göttlichen, die Seelen mit allumfassender Liebe zur Menschheit und Mitgefühl mit aller Kreatur, gelten Religion und Tugend, Wissenschaft und Kunst allenthalben höher denn Besitz und Macht: so wird in den neuen, grossen, machtvollen Staatsformen die alte poetische Innigkeit und Freudigkeit deutschen Lebens reicher und herrlicher wiederkehren."

Seydel war wie in der Wissenschaft, so auch im Leben ein wahrer und unermüdlicher Vorkämpfer alles ethischen Idealismus, dessen Kräftigung und Ausbreitung er als die Aufgabe seines

akademischen Berufs wie seines ganzen Lebens ansah. Und wie ritterlich und menschlich schön übte er diesen Beruf aus! Noch sehen wir den schlichten Gelehrten vor uns mit dem edlen Kopf, dessen asketische, fast streng nazarenische Züge von ein paar grossen, gütig und freundlich blickenden Augen gemildert wurden. — Das Bild des edlen Mannes wird allen Denen, die das Glück hatten, ihm nahe zu stehen, nimmer aus der Seele schwinden.

Wilhelm Roscher

und die socialwissenschaftlichen Strömungen

der Gegenwart.

Eine orientierende Studie.

Das untengenannte, dem Geh. Rat Professor Wilhelm Roscher in Leipzig zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmete Werk Gustav Schmollers*) ist in mancher Hinsicht bemerkenswert: und zwar nicht minder durch seinen Inhalt, der, wenn auch nicht durchweg Hervorragendes, so doch vielfach Beachtenswertes bietet, als durch den Standpunkt, von welchem aus der Verfasser seinen Gegenstand behandelt. Gustav Schmoller, Professor der Staatswissenschaften an der Berliner Universität, steht in dem Kampfe für die sog. historisch-ethische Auffassung der Volkswirtschaft neben seinem Berliner Kollegen Adolf Wagner und seinem schwäbischen Landsmann Albert Schäffle, dem österreichischen Minister a. D. in Stuttgart, in vorderster Reihe. Nur mit dem Unterschiede, dass die beiden letztgenannten, insbesondere Schäffle, durch eine Anzahl theoretisch-grundlegender Werke den Aufbau der neuen wirtschaftlichen Anschauung versucht haben, während Schmollers bisherige litterarische Thätigkeit wesentlich in historischen Arbeiten besteht, welche gewiss ganz wertvolle Beiträge zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte unserer deutschen Vergangenheit sind, zur theoretischen Fundamentierung der sog. ethischen Nationalökonomie jedoch nur wenig beigetragen haben. Übrigens steht Schmoller als Herausgeber des „Jahrbuchs für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft

*) „Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaften“ Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1888.

im Deutschen Reiche" (bisher 15 Jahrgänge), sowie der bereits bis zum 12. Bd. angewachsenen „Staats- und socialwissenschaftlichen Forschungen" an der Spitze von publizistischen Unternehmungen, welche nicht immer nur der wissenschaftlichen Untersuchung, sondern ebenso oft der politischen Agitation dienen. Und wenn diejenigen Recht haben, welche behaupten, dass die heutigen Reformbestrebungen in der Volkswirtschaftslehre auf dem Punkte stehen, den Sieg der historischen Schule zu vollenden, so dürfen wir allerdings nicht vergessen, dass die mächtige Bundesgenossenschaft, welche der heutigen socialpolitischen Zeitströmung zur Seite steht, dem etwaigen Siege dieser wissenschaftlichen Richtung nicht unwesentlichen Vorschub leistet.

Wir beobachten hier einen ähnlichen Vorgang, wie vor 50 Jahren, in dem Kampfe zwischen der philosophischen und historischen Auffassung der Prinzipien der Rechtswissenschaft. Nimmermehr hätte die letztere gegen die einst so mächtige Rechtsanschauung des 18. Jahrhunderts gesiegt, wenn ihr nicht die Hilfe der deutschen Regierungen und der herrschenden konservativen Parteien fördernd zur Seite gestanden hätten. Aber nur bis hierher geht die Analogie; denn während die historische Rechtsschule in ihrer philosophischen Gegnerin — und nicht mit Unrecht (man denke nur beispielsweise an den Gegensatz: Friedrich Carl von Savigny und Eduard Gans) — einst die Erbin der „Revolution" sah, hält die heutige historische Volkswirtschaftsschule, welche von den staatssocialistischen Bestrebungen der deutschen Reichsregierung begünstigt und getragen ist, gegenüber der alten individualistischen Gesellschaftslehre sich selbst für den Ausdruck des Fortschritts des Zeitgeistes.

Freilich sie selbst hält sich dafür, ihre Gegner sind anderer Meinung. Doch können wir auf diese grosse Prinzipienfrage hier nicht eingehen, sondern wir wenden uns dem Schmoller'schen Buche zu, welches wie Alles, was dieser Schriftsteller veröffentlicht, einen wesentlich historischen Charakter trägt. Nur dass in der vorliegenden Publikation, welche nicht wirtschaftliche, historische Zustände der Vergangenheit, sondern nationalökonomische Theorien der Gegenwart behandelt, das kritische Element in den Vordergrund tritt.

Von den hier vereinigten Abhandlungen Schmollers, welche fast alle schon früher in seinem „Jahrbuch" oder sonst wo veröffentlicht waren, hätten wir die beiden ersten über Friedrich Schiller und über Johann Gottlieb Fichte fortgewünscht und zwar aus dem Grunde, weil beide nicht in den Rahmen eines der Geschichte der volkswirtschaftlichen Theorien gewidmeten Buches hineingehören. Übrigens ist Gustav Schmoller, unseres Wissens, weder Ästhetiker noch Ethiker und so wenig inhaltlich gegen das in den beiden Abhandlungen über Schiller und Fichte Gesagte etwas einzuwenden ist,*) so kann man doch, ohne Widerspruch zu befürchten, mit vollem Rechte behaupten, dass die hier entwickelten Gedanken über diese beiden grössten Herren des deutschen Idealismus weder sonderlich tief und neu sind, noch auch ohne den hier fehlenden weiteren Zusammenhang als erschöpfend angesehen werden können.

Den Mittelpunkt und Kern des Schmoller'schen Buches bilden zwei umfangreiche Charakteristiken, welche die wissenschaftlichen Leistungen und die schriftstellerische Bedeutung Lorenz von Steins und Wilhelm Roschers zum Gegenstande haben. Auch diese beiden Abhandlungen treten getrennt auf, da sie zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedener Gelegenheit verfasst wurden. Die erste ist eine kritische Besprechung der ersten Bände des umfangreichen Stein'schen Werkes „Die Verwaltungslehre",**) während

*) In Betreff der Schmoller'schen Abhandlung über Fichte, welche zuerst in den Hildebrand'schen Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik Bd. 5, 1865 erschien, hat früher Professor Bona Meyer in Bonn in manchen Punkten seine abweichende Auffassung geäussert in seiner Schrift „Fichte, Lassalle und der Socialismus." (Deutsche Zeit- und Streitfragen 1879)

**) 7 Bde., Stuttgart 1865—68. Ausser diesem Hauptwerke Steins sind hier staatswissenschaftliche Werke, wie sein „System der Staatswissenschaft" (2 Bde. 1852—57), ferner die gehaltvolle Monographie „Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands" (1876) erwähnenswert. Sehr zahlreich sind Steins Arbeiten, in denen er die Entwickelungsgeschichte des Socialismus darstellt. Schon seine früheste Schrift: „Der Socialismus und Kommunismus in Frankreich" (1844) bewegt sich auf diesem Gebiete. Bedeutsamer und umfassender ist das Werk „Geschichte der socialistischen Bewegung in Frankreich von 1788 bis auf unsere Tage" (3 Bde. 1850). Viel gelesen sind ausser

die letztere jedoch wesentlich eine Huldigungs- und Jubiläumsschrift zu Ehren Roschers bildet.

Aber welch eine interessante Parallele hat sich hier der Verfasser entgehen lassen! Welche eigentümlichen Gesichtspunkte, welche weiten Perspektiven hätten sich hier bei der Vergleichung dieser so grundverschiedenen, in mancherlei wesentlichen Punkten jedoch übereinkommenden beiden Senioren der deutschen Staatswissenschaften ergeben! Der Gegensatz der philosophischen und der historisch-empirischen Staatsauffassung, wie derselbe durch die beiden genannten Gelehrten repräsentiert wird, hätte zu einer weiteren Betrachtung des höheren Gegensatzes der philosophischen und geschichtlichen Weltanschauung in unserem Jahrhundert überhaupt führen können. Indes repräsentiert weder Lorenz von Stein den extremen philosophischen Dogmatismus in der Staatslehre, noch auch ist Wilhelm Roscher ausschliesslich historischer Empiriker. Vielmehr schliesst sowohl jener schon durch seine, wenn auch entfernte, so doch fühlbare Zugehörigkeit zur Hegel'schen Schule ein sehr starkes geschichtliches Element in sich, als auch finden sich bei Roscher, insbesondere in seiner Geschichte der Volkswirtschaft, sehr merkliche Anklänge und Anlehnungen an die konstruierende geschichtsphilosophische Auffassung der Entwickelung der Menschheit seitens des socialen Radikalismus.

Von alledem ist bei Schmoller keine Rede. Die, wir geben zu, möglichst objektiv gehaltene Beurteilung beider Männer bilden jede für sich ein isoliertes Ganzes, ohne irgend welchen Versuch, diese beiden Forscher als sich ergänzende Repräsentanten zweier Staatsauffassungen in unserem Jahrhundert darzustellen.

Schmoller hat ganz Recht: Lorenz von Stein wird jetzt wenig mehr gelesen; aber auch, fügen wir hinzu, wenig oder gar nicht mehr verstanden. Und diese Thatsache gereicht nicht dem verdienstvollen Forscher zur Unehre, sondern dem heutigen Geschlecht zur Schande, welches, wie es scheint, die Fähigkeit gänzlich ver-

---

einigen Lehrbüchern der Volkswirtschaft (1876) und der Finanzwirtschaft (1878), welche er zum Zwecke seiner akademischen Vorlesungen geschrieben hat, auch seine Bücher über die Frauenfrage, wie „Die Frau auf dem Gebiete der Nationalökonomie" (1876) und „Die Frau auf socialem Gebiete" (1880) u. s. w.

loren hat, philosophische Ideen zu erfassen und in einen Gedankenzusammenhang einzudringen, dessen Inhalt aus mehr als blossen historischen Thatsachen und statistischen Zahlenreihen besteht. Eine schriftstellerische Persönlichkeit wie Lorenz von Stein, welcher, selbst der philosophischen Schule entstammend, die Wissenschaft vom Staat und der Gesellschaft aus einem einheitlichen Prinzipe heraus bearbeitet und diese Einheitlichkeit auch äusserlich durch eine geschlossene Systematik seiner Werke zum Ausdruck bringt, muss den Empirikern der heutigen Staatswissenschaft, welche völlig systemlos ist, allerdings als ein „Fanatiker des Schematismus“ erscheinen. Finden wir ja doch analoge Vorgänge auch in anderen wissenschaftlichen Gebieten der Gegenwart. Es giebt z. B. Biologen und Anthropologen von Ruf, denen jeder Versuch, in das Chaos der aufgehäuften Thatsachen ihrer Wissenschaft durch das Mittel der logischen Division und prinzipiellen Zusammenfassung einige lichtvolle Ordnung zu bringen, schon als Versündigung gegen den heiligen Geist der thatsachenfrohen Empirie gilt.

„Die erniedrigende Wirkung, sagt Comte, der bis zum äussersten getriebenen geistigen Arbeitsteilung wird am Schlagendsten an denjenigen, die als die Lehrer und Erleuchter der Übrigen gelten, erkannt. Der Geist eines Menschen wird in ebenso verhängnisvoller Weise angeregt und sein Gefühl für die grossen Zwecke der Menschheit wird lediglich ebenso verkümmern, wenn er alle seine Gedanken auf die Klassifizierung einiger weniger Insekten und auf die Auflösung einiger weniger Gleichungen konzentriert, als wenn er für nichts Sinn hat, als für das Schleifen der Spitzen, als für das Anlöthen der Knöpfe von Stecknadeln.“ Diese „specialité dispersive“ des jetzigen Geschlechts der Gelehrten, sagt Stuart Mill, der gerechteste Kritiker Comtes,*) die ungleich ihren Vorgängern einen thatsächlichen Widerwillen gegen umfassende Ansichten hegen und die Interessen der Menschheit dagegen jenseits der engen Grenzen ihres Berufs weder kennen noch beachten, behandelt Comte als eins der grossen und wachsenden Übel unserer Zeit und erblickt darin das Haupthindernis der moralischen und intellektuellen Wiedergeburt.

*) August Comte und der Positivismus (deutsch aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1873).

Sehr treffend sagt auch in dieser Beziehung der berühmte Rechtsphilosoph Karl von Leonhardi: „Das hohe Verdienst, das sich die rechtshistorische Schule erworben, wird einigermassen geschmälert durch die Vereinseitigung, infolge welcher in Deutschland fast alle ihre Anfänger die rechtsphilosophische Forschung für etwas ganz Überflüssiges hielten und manche noch jetzt sie dafürhalten. Diese Geschichtsfanatiker nehmen zur Rechtsphilosophie eine ähnliche Stellung ein, wie sie zur Philosophie im Allgemeinen von so vielen heutigen Naturforschern eingenommen wird, die auch ihrerseits der Meinung sind, dieselbe gänzlich links liegen lassen zu dürfen, — die Einen wie die Anderen offenbar nur aus Unkenntnis der Fortschritte die, sowohl der Behandlungsweise als den Ergebnissen nach, von der Philosophie und insbesondere von der Geistesphilosophie in unserem Jahrhundert gemacht sind, seitdem sie den Allwissenheitsdünkel der Schelling-Hegel'schen Schule, oder die — oft nicht weniger dünkelvolle — Wissensscheu eines übertriebenen Kriticismus aufgegeben hat." („Die neue Zeit". Heft IX, Prag 1874). Und Rudolf von Jhering, auf den Gegensatz der rechtshistorischen und rechtsphilosophischen Schule hinweisend, bemerkt gerade inbezug auf die sog. vermeintliche „organische Natur des Rechts und die Notwendigkeit eines praktischen Kampfes um die Rechtsidee: „Alles Recht in der Welt ist erstritten worden; jeder Rechtssatz, der da gilt, hat erst denen, die sich ihm widersetzten, abgerungen werden müssen und jedes Recht, das Recht eines Volkes, wie das eines Einzelnen, setzt die stetige Bereitschaft zu seiner Behauptung voraus.

Recht ist die unausgesetzte Arbeit und zwar nicht bloss der Staatsgewalt, sondern des ganzen Volkes. Das ganze Leben des Rechts, mit einem Blicke überschaut, vergegenwärtigt uns dasselbe Schauspiel rastlosen Ringens und Arbeitens einer ganzen Nation, das ihre Thätigkeit auf dem Gebiete der ökonomischen und geistigen Produktion gewährt. Jeder Einzelne, der in die Lage kommt, sein Recht behaupten zu müssen, übernimmt an dieser nationalen Arbeit seinen Anteil, trägt sein Schärflein bei zur Verwirklichung der Rechtsidee auf Erden." (Kampf ums Recht.)

Eine Inhaltsanalyse des Stein'schen Werkes, dessen erster

Band die Lehre von der vollziehenden Gewalt, ihr Recht und ihren Organismus behandelt, während die folgenden mehr den Fragen der äusseren und inneren Verwaltung gewidmet sind, bildet den grössten Teil des Schmoller'schen Aufsatzes, so jedoch, dass auch hier und dort das kritische Element zu seinem Rechte gelangt. Doch liegt in demjenigen, was Schmoller an Stein tadelnd betonen zu müssen glaubt, unzweifelhaft gerade der ausserordentliche Vorzug dieses staatsphilosophischen Denkers:

„Vor Allem wird er durch seine Systematik charakterisiert. Die Systematik will bei ihm nicht etwa bloss eine relativ richtige Anordnung des Stoffes sein, sie will die notwendige Entwickelung des Lebens selbst darstellen. Noch aus der Schule unserer spekulativen Philosophie hervorgegangen, mit seiner Bildung in ihr wurzelnd, trägt er auch ihre Fesseln. Die Methode der spekulativen Philosophie scheint ihm das einzig richtige Gewand, in das er die Bruchstücke der Ameisenarbeit unserer Zeit hüllen müsse, um aus ihnen ein einheitliches Ganzes zu machen. In seinen Schriften über den Socialismus tritt das gegenüber dem historischen Stoffe etwas zurück, dagegen stellt sich diese Prätension in seinem System der Staatswissenschaft mit der trunkenen Sicherheit (!) des spekulativen Standpunkts an die Spitze. Es hat dieses Werk gewiss nicht weniger Gedankenreichtum und Tiefe der Auffassung; es bildet auch gerade systematisch einen gewissen Fortschritt gegenüber der bisherigen Nationalökonomie . . . ." Trotz alledem findet Schmoller doch in dem System Steins „jene ethische Grundstimmung, die wie ein erwärmendes Feuer das ganze Gebäude durchdringt und erleuchtet." Er betont ferner seine „Universalität der Bildung, die so vielen seiner heutigen Fachgenossen abgeht. Stein ist ebenso gut Jurist, als Nationalökonom, ebenso gut Historiker als Philosoph, ebenso Psychologe als Staatsrechtslehrer. Sein umfassender Kopf kennt die Grenzpfähle, die sich der Fachmann steckt, gar nicht. Überall ist er zu Hause; ja seine ganze Bedeutung beruht ähnlich wie bei Montesquien, an den er vielfach selbst anknüpft, darin, dass er nicht Specialist ist. Seine bahnbrechenden Untersuchungen über die Bedeutung und Entwickelung der Gesellschaft, seine Darstellung des Steuersystems, der Gemeindeorganisation, des Bevölkerungs-

wesens, seine Exkurse über vergleichende Rechtsgeschichte und über die Geschichte einzelner Lehren verdanken wir alle in erster Linie der Universalität seiner Bildung und seines Gesichtskreises . . ."

Abgesehen von der „trunkenen Sicherheit", die in der Stein'schen Darstellungsweise herrschen soll, ist in der Schmoller'schen Charakteristik viel Zutreffendes. Aber vollkommen Recht hat er, wenn er von den heutigen Volkswirten sagt: „Den meisten Nationalökonomen und Staatsgelehrten ist gegenwärtig die Philosophie und die Logik eine terra incognita. Und doch können sie der allgemeinen Begriffe nicht entbehren. Sie brauchen sie, aber sie verstehen nicht mit ihnen umzugehen; sie spielen damit, wie kleine Kinder mit Bauhölzern, so roh und ungeschickt. Die Begriffe umgeben sie wie ein Zaun, über den sie nicht hinaussehen und der daher die ganze übrige Welt ihnen zudeckt, oder der wenigstens ihnen für alles ein falsches Mass giebt . . ."

Mit grosser Liebe und pietätsvoller Sorgfalt ist das Porträtbild Wilhelm Roschers durchgeführt. Wer den berühmten Leipziger Gelehrten aus seinen Schriften kennt, wird diese Studie über denselben in den wesentlichsten Zügen getroffen finden. Voraus schickt Schmoller auf wenigen Seiten eine Skizze über die geschichtliche Entwickelung der Nationalökonomie, die in wenigen aber grossen Strichen die Hauptwendungen dieser Entwickelung markiert:

„Wenn wir die nationalökonomische Litteratur des 17. und 18. Jahrhunderts, die von den Physiokraten vorausging, einheitlich nach ihrer Methode charakterisieren wollen, so war sie überwiegend empirisch. Selbst ihre rein theoretischen Sätze waren übereilte Ver allgemeinerungen aus roh erfassten Erfahrungsthatsachen; ihre praktischen Lehren waren oft soviel wahrer, als die ihrer rationalistischen Nachfolger, weil sie der wirklichen Erfahrung entstammten, weil Leben und Lehren noch so unmittelbar zusammen hingen. Es ist in dieser ganzen merkantilistischen Litteratur eine naive Freude am Thatsächlichen, an statistischen Zahlen, an kaufmännischen, technischen und landwirtschaftlichen Einzelheiten. Man häufte die Erkenntnis in breite Sammelwerke und Encyklopädien an, wie zuletzt die deutsche Kameralistik in J. G. Krünitz ökonomischer Ency-

klopädie (von 1773 an) 149 Bände brauchte, um ihr Wissen an den Mann zu bringen."

„Dem gegenüber war der Rationalismus der Physiokraten eine Erlösung, wenn er auch mit Spielereien und Fantastereien begann oder verquickt war. Und auf ihren Schultern konnte sich rasch und glänzend die englisch-schottische Denkerschule erheben, auf deren Höhepunkt Adam Smith steht. Ein glänzender Beobachter des menschlichen Seelenlebens und der einfachsten gewöhnlichen wirtschaftlichen Vorgänge seiner Zeit, daneben erfüllt von den naturwissenschaftlichen und naturrechtlichen Anschauungen seiner Epoche, machte er einfache Schlussfolgerungen aus der allgemeinen einheitlichen Menschennatur, die das 18. Jahrhundert gefunden zu haben glaubte; wenige klare Kausalverhältnisse verstand er beherrschend an die Spitze zu stellen und so weite Gebiete ursächlich aufzustellen. Mit seinem Rationalismus wies er den praktischen Bestrebungen des Jahrhunderts und einer langen Reihe theoretischer Nachfolger die Wege. Während er selbst noch Empirismus und Rationalismus in abgeklärter Weise verband, so verflüchtigte sich das empirische Element schon bei Ricardo mehr und mehr, und bei den späteren Nationalökonomen wird der Rationalismus auf die Spitze getrieben. Die Zunahme teils von Scharfsinn, teils an spekulierendem Gedankenreichtum konnte diese Epigonen (!) nicht davor bewahren, immer mehr den Boden der Wirklichkeit unter den Füssen zu verlieren, immer mehr zu gänzlich anschauungs- und farblosen, spintisierenden, abstrakten, einteilenden, definierenden Stubengelehrten, zu phantastischen Socialisten, zu kalkulierenden Mathematikern, zu doktrinären Thoretikern naturrechtlicher Robinsonaden zu werden. Es trat die geistige Schwindsucht (!) eines von der Empirie gänzlich (?) losgelösten Rationalismus ein."

„Dem gegenüber indess konnte nur eines helfen: die energische Rückwendung zur empirischen Wirklichkeit. Auf vielen Wegen erfolgte sie. Die Statistik hatte längst der abstrakten Theorie in der quantitativen Analyse der Bevölkerung, des Handels, der Gewerbe ein Gegengewicht geboten. Die alte deutsche Kameralistik mit ihren grossen technischen, verwaltungsrechtlichen und sonstigen Kenntnissen hatte sich von der Adam Smith'schen eleganten

Modetheorie nie ganz beseitigen lassen. Der alte, steifleinene, aber breit unterrichtete, kluge und massvolle Rau stellt die Ehe zwischen der Kameralistik und dem englischen national-ökonomischen Liberalismus dar. Politische Beamte und Staatsmänner wie Galiani, Necker, Büsch, Struensee, J. G. Hoffmann hatten in dem Masse Wahreres über wirtschaftliches Leben zu sagen gewusst, als sie glücklicher wie Turgot und Ricardo Empirie und Rationalismus verbanden. Friedrich List hatte mit genialem Blick und mit der Leidenschaft eines grossen Politikers die theoretischen Stützpunkte des alten Systems über den Haufen geworfen, ähnlich wie seine Landsleute Hegel und Schelling das alte individualistische Naturrecht durch eine tiefere und edlere Staatsauffassung wissenschaftlich bei Seite schoben. Aber all das waren teils mehr praktische, teils ebenfalls rationalistisch-spekulative Gegenströmungen."

„Auf dem Boden der deutschen Philologie und der deutschen Geschichtswissenschaft musste die eigentliche wissenschaftliche, die gelehrte Richtung erwachsen, die in die Adern des schwindsüchtigen Körpers der Nationalökonomie wieder dauernd Blut und Leben brachte. Es handelte sich darum, die rationalistische Verflüchtigung wieder zu heilen durch eine starke Dosis empirisch-historischer Weltkenntnis; es handelte sich darum, auf ein Gebiet menschlichen Wissens, das bisher der Tummelplatz scholastischer Einfälle und der politischen Parteiströmungen, die Bühne für Dilettanten und Journalisten war, die bewährten Methoden strenger, gelehrter Facharbeit zu übertragen."

„Manche haben dabei mitgewirkt, nicht bloss in Deutschland, sondern auch ausserhalb. Eine Reihe bedeutsamer Mitstreiter sind dem Hauptvertreter in seinem Vaterlande fast gleichzeitig erwachsen, so vor allem List, Hildebrand und Knies. Aber der eigentliche Begründer der historischen Schule der deutschen Nationalökonomie bleibt: Wilhelm Roscher. List war in seinen Gedanken viel genialer, kühner, bahnbrechender, aber er war kein Mann der eigentlichen Wissenschaft, der gelehrten Schule; Hildebrand war ein ideenreicher Politiker von klassisch-historischer Bildung, er regte alles Mögliche, Praktische und Wissenschaftliche an, aber er zersplitterte sich. Knies wies die Wissenschaft auf den historischen Weg, aber

arbeitete dann selbst auf anderen Gebieten. Wilhelm Roscher hat als Philologe und Historiker begonnen, er hat ein einfaches, schlichtes und stilles, stets nur seiner Wissenschaft und seiner Lehrthätigkeit gewidmetes Leben an die eine Aufgabe gesetzt, die abstrakte Nationalökonomie auf den historischen Boden zu versetzen, die kameralistischen Theorien Raus, die naturrechtlichen der Engländer in historische zu verwandeln. Und dieses Ziel hat er erreicht."

Diese letztere Bemerkung, soweit sie den Eklekticismus Roschers betrifft, ist richtig. Aber die vorstehende historische Skizze der Entwickelungsgeschichte der nationalökonomischen Theorien während der letzten beiden Jahrhunderte ist aus dem Grunde etwas schief, weil sie wesentlich aus dem Gesichtspunkte der heutigen sogen. historischen Strömung entworfen ist. Das Bild dieser Entwickelung ist so ausgefallen, wie es sich im Kopfe eines so entschiedenen Gegners der liberalen Volkswirtschaft malen musste. Es erinnert vielfach an die summarische Art und Weise, wie orthodoxe und pietistische Theologen den protestantischen Rationalismus der Aufklärungszeit zu beurteilen pflegen. Es giebt nichts Tadelnswertes an einer geistigen Richtung, was nicht dem Rationalismus nachgesagt wird: Nüchternheit, Flachheit, Mangel an spekulativer und aesthetischer Tiefe, Werkgerechtigkeit, Tugendseligkeit u. s. w. Und weit über die eigentliche theologische Litteratur hinaus reicht heute diese Feindseligkeit gegen den Rationalismus. Bis in die historischen Schulbücher und Zeitungsfeuilletons herab geht das Bemühen, der Aufklärung des 18. Jahrhunderts eins anzuhängen und dieses alles von Leuten, welche den Rationalismus weder begrifflich erfasst, noch irgend einen seiner namhaften Vertreter je kennen gelernt haben. Aber wie bequem ist ein solches Verfahren! Und welche Undankbarkeit liegt in diesem Gebahren: man denke sich die erleuchtende Wirkung der sogen. Aufklärer aus der deutschen Geistesgeschichte hinweg und versetze sich nur in das 17. Jahrhundert, mit seinen theologischen Zänkereien, Hexenprozessen und dem Treiben der deutschen Höfe! Aber man kann doch, indem man jene Aufklärungsperiode eine „flache" nennt — und doch waren keine Geringern als Lessing und Immanuel Kant die Repräsentanten

und Vollender dieser Aufklärungszeit den Eindruck erwecken, als ob man selbst so „abgrundtief“ in seinen Anschauungen und Ideen ist! Und wenn man dem „platten“ Rationalismus einen rechten Gegensatz gegenüberstellen will, so nennt man Schelling und Hegel und weiss sehr wohl, dass man selbst niemals auch nur eine Schrift von diesen beiden Denkern gelesen hat und sie eigentlich nur so vom Hörensagen — allenfalls aus Litteraturgeschichten — kennt!! Aber wenn man nur zur rechten Litteraturgeschichte greifen wollte. Aus den Büchern wie die von Wolfgang Menzel, Vilmar und Julian Schmidt wird man niemals ein objektives, höchstens ein verzerrtes Bild von der grossen Ideenbewegung des 18. Jahrhunderts erlangen. Und doch besitzen wir in Deutschland ein litterarhistorisches Werk, wie es das ganze Ausland nicht hat: ideenreich und klar, gründlich und doch geschmackvoll geschrieben, historisch gerecht und doch durchaus modern gehalten. Wir meinen die „Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts“ von Hermann Hettner. Wer nicht Zeit, Lust und Verständnis genug hat, die Repräsentanten des Rationalismus selbst zu lesen, der greife zu Hettner, der zu dem sonst trefflichen, aber nach Stil und Haltung etwas veralteten Buche von Büsching über den Rationalismus die beste Ergänzung darbietet. — Wie sehr Schmoller sich auch bemüht, historische Gerechtigkeit walten zu lassen, so kann er doch Männern wie Ricardo und Malthus, Say und Bastiat nicht völlig gerecht werden. Aber Schmoller meinte es gut: er wollte seinem Helden ein Piedestal bereiten, auf welchem sich der „Begründer der historischen Nationalökonomie“ um so stattlicher machen würde. Fraglich erscheint es nur, ob Wilhelm Roscher geneigt sein wird, auf dies Piedestal hinaufzusteigen. Ich befürchte, dass der berühmte Leipziger Gelehrte es überhaupt ablehnen würde, in einen solchen historischen Zusammenhang gebracht zu werden und dass, wenn er einmal sich selbst einen geschichtlichen Platz in der Entwickelungsreihe der grossen volkswirtschaftlichen Theoretiker anweisen müsste, er an jenem historischen Piedestal gar wesentliche Änderungen anbringen würde.

Dagegen ist die Charakteristik Roschers selbst, wie schon oben bemerkt, Schmoller gut gelungen: ein mit liebevoller Sorgfalt gezeichnetes Bild, welches trotz der weiten wissenschaftlichen Per-

spektiven, die es bietet, doch der lebensvollen Farben nicht entbehrt. Man sieht: dieser Essay ist mit dem Herzen geschrieben und wenn das Bild des Mannes, den er so hoch stellte, selbstverständlich auch seine Schatten hat, so überwiegen doch die Lichtseiten derart, dass die Veranlassung, welche diese Studie hervorgerufen hat, der 70. Geburtstag des greisen Forschers, so mancherlei erklärt.

Roscher gehört nicht zu den allzu produktiven ökonomischen Schriftstellern der Gegenwart; doch ist die Reihe seiner Werke immerhin eine recht stattliche. Ausser seiner klassischen Erstlingsschrift über das Leben, das Werk und das Zeitalter des Thukydides (1842) und den „Grundriss zu Vorlesungen über Staatswirtschaft" (1843) hat er eine Anzahl wertvoller Monographien über die Entwickelung des Socialismus und Kommunismus (Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft Bd. III und IV), staatsrechtliche Studien über die Entwickelung der Verfassungen im „Umrisse zur Naturlehre der Staatsformen" (das. Bd. VII), über Kolonien, Auswanderung und Kolonialpolitik (in Rau und Hanssens Archiv, Bd. VI und VII), „Über Kornhandel und Teuerungspolitik" (1852), über Politik und Statistik der Ackerbausysteme (ebend. Bd. VIII und IX) verfasst. Roscher hat später diese Abhandlungen zum Teil in seine „Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte" (3. Aufl. 1878) aufgenommen. Ein durch Fülle des Stoffes und Objektivität der Darstellung sehr wertvolles Werk ist seine „Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland" (1874), welche einen Teil der grossen, von der Münchener historischen Kommission der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Sammlung historischer Darstellungen der Wissenschaften in Deutschland bildet. Auch diesem bedeutsamen litterar-historischen Werke waren verschiedene monographische Vorarbeiten vorangegangen, wie die ausgezeichnete Studie zur Geschichte der englischen Volkswirtschaft im 16. und 17. Jahrhundert (Abh. der K. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. III, 1854). Schon aus dem Titel dieser letztgenannten Studie ist ersichtlich, dass Roschers grosses historisches Werk sich nicht auf die Geschichte der ökonomischen Theorien in Deutschland beschränkt, sondern auch die wesentlichsten Systeme des Auslands berücksichtigt. Endlich muss

noch das eigentliche theoretische Haupt- und Lebenswerk Roschers, das vierbändige „System der Volkswirtschaft“ (Stuttg. 1854—1886), welches in vielen Auflagen erschien und grosse Verbreitung gefunden hat, erwähnt werden.

Der geistvolle und scharfblickende Wilhelm Scherer hat einmal über Roscher ein zutreffendes Wort ausgesprochen, welches den Mann besser charakterisiert als lange Abhandlungen. Scherer meint, Roscher habe für Deutschland die gesunden Traditionen der Göttinger kulturhistorischen Schule gerettet, die er, verbunden mit moderner philologischer Bildung wieder zu Ehren gebracht habe. Was dieses heisst, wird dann ermessen werden können, wenn man sich des grossen Gegensatzes erinnert zwischen der alten konservativen historischen Rechtsschule von Hugo, Savigny und Niebuhr mit ihrer Lehre von der „organischen“ Entwickelung menschlicher Verhältnisse und der mehr pragmatischen und liberalen, die individuelle Initiative betonenden Geschichtsauffassung, wie sie die Eigentümlichkeit der Göttinger Schule war. Männer wie Justus Möser, Pütter, Schlözer, Spittler, Heeren, Meiners und in weiterer Folge Schlosser, Dahlmann, Gervinus, die beiden Ritter und selbst Böckh und Friedrich von Raumer — wenn auch nicht alle weder Historiker von Fach noch in Göttingen waren, — bilden den rechten Gegensatz zu der später so mächtig gewordenen und bis auf den heutigen Tag fortwirkenden konservativen Schule von Historikern und Juristen.

In jene Reihe gehört auch Wilhelm Roscher, dessen breit angelegte Bildung, dessen realistischer Sinn für die wirtschaftliche Wirklichkeit, dessen einer gewissen philosophischen Perspektive nicht entbehrender Blick für die Entwickelungsprozesse der Staaten und Völker, sowie dessen stetes Bemühen, einerseits die Naturgesetze aller volkswirtschaftlichen Entwickelung zu erforschen, andererseits Fragen des staatlichen Lebens durch Aufdeckung der wirtschaftlichen Verhältnisse gewissermassen konkret zu machen, hier zu betonen sind: Alles dieses musste ihn vor jeder Gemeinschaft mit den eigentlichen Vertretern der reaktionär-kirchlichen Geschichts- und Rechtsauffassung, die einst in Julius Stahl ihr Haupt und ihren theokratischen Führer hatte, bewahren.

Hieraus ergiebt sich Roschers ganz bestimmte Stellung innerhalb der wirtschaftlichen Systeme und Richtungen der Gegenwart. Wie er in seinen historischen Darstellungen ein Bewunderer der grossen englischen Ökonomen ist, welche die liberale Wirtschaftslehre überhaupt begründet haben, so ist er auch selbst, wo er mit seiner eignen Meinung hervortritt, den liberalen Staats- und Gesellschaftsanschauungen entschieden zugethan. In dieser Beziehung sympathisiert er vollständig mit seinem von ihm hochgeschätzten Lehrer, dem Heidelberger Volkswirtschaftsforscher Karl Heinrich Rau, dessen durch eine Fülle statistischer Daten ausgezeichnetes „Lehrbuch der politischen Ökonomie" einen entschieden liberalen Charakter trägt. Allein Roscher fügt zu diesem Grundzuge noch ein bedeutsames Moment hinzu: die Entwickelungsgeschichtliche Begründung der einzelnen nationalökonomischen Lehren. Schmoller markiert diese Seite in Roschers Wirksamkeit sehr treffend in folgender Weise: „Roschers hauptsächliches Interesse gilt Fragen, die sich weder die alte Kameralistik, noch die Engländer vorgelegt. Letztere hatten in der Hauptsache nur gefragt: was sind die Ursachen der einfachsten Wirtschaftsvorgänge, die sich überall wiederholen und was hat das vernünftige moderne Individuum und der klug eingerichtete Staat zu thun, um diese Vorgänge so normal als möglich sich abspielen zu lassen? Was die älteren Nationalökonomen in dieser Beziehung gelehrt, trug Roscher ähnlich vor wie Rau; Roscher wollte nun aber das für die Gegenwart Gebilligte einfügen in einen grössern historischen Zusammenhang. Er wollte z. B. nicht die heutige Einkommenverteilung darstellen, sondern erklären, wie sie entstanden; nicht bloss die Gründe aufzählen, die den Lohn heute bestimmen, sondern das heutige Lohnverhältnis als ein Glied in der socialen Entwickelung aufdecken; nicht prüfen, ob Malthus mit seiner Bevölkerungstheorie heute recht habe, sondern die heutigen Bevölkerungsprobleme in die Geschichte der Bevölkerungsbewegung überhaupt einreihen."

Roschers Eigenart tritt nun natürlich in seiner Eigenschaft als Geschichtsschreiber der Volkswirtschaft in seinem oben erwähnten Werke um so prägnanter hervor. Er teilt sein Werk in drei un-

gleiche Teile, von denen der erste, das „theologisch-humanistische" Zeitalter bis 1648, der zweite, die „polizeilich-kameralistische" Periode von 1650—1780, der dritte, das „wissenschaftliche" Zeitalter von 1780 bis zur Gegenwart reicht. Obwohl hier wesentlich wirtschaftliche Litteraturgeschichte geboten wird (wobei das bibliographische Moment eine sehr weite Berücksichtigung findet), so sind doch auch die wirtschaftlichen Zustände nicht minder als auch der Zusammenhang der Wirtschaftstheorien mit den politischen Theorien innerhalb der genannten Zeitabschnitte eingehend berücksichtigt. Roschers Darstellung geht bis zur Begründung des Zollvereins, während die neuere Entwickelung sowie der Socialismus und die heutige staatssocialistische Bewegung nur gestreift werden. Offenbar erscheinen unserem Historiker diese neuesten Entwickelungsstadien noch nicht spruchreif, um schon einer geschichtlichen Behandlung unterzogen zu werden.

Schmoller stellt mit Roschers monumentalem Werke Dührings zwar geistreiche, aber paradoxe und höchst subjektiv gehaltene Parteischrift: „Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus" in Parallele. Unseres Erachtens wird hierdurch Herrn Dühring zu viel Ehre angethan, wie andererseits Roscher doch Unrecht geschieht, wenn Schmoller den Vergleich beider so ausdrückt: „Dühring hat als Philosoph, Roscher als Philologe die Geschichte der Nationalökonomie geschrieben." Wenn Dühring wirklich „als leidenschaftlicher, überreizter Pamphletist gearbeitet hat" und er ihm durch „blinden Hass verwildert" erscheint, wenn er hingegen Roscher einen milden, „gerecht abwägenden Gelehrten" nennt, der „für sein Specialgebiet unendlich besser vorbereitet" ist: dann verstehen wir in der That nicht, wie Schmoller diese beiden toto coelo verschiedenen Männer miteinander in Parallele stellen kann. Dühring ist überhaupt kein Historiker, und es wäre ebenso verkehrt, wollte man seine im seichten Feuilletonstil geschriebene, und wissenschaftlich gänzlich unzulängliche „Kritische Geschichte der Philosophie" etwa mit den betreffenden historischen Werken Zellers oder Kuno Fischers vergleichen.

Dieses Verfahren ist um so unbegreiflicher, als Schmoller in seiner trefflichen Abhandlung sonst bemüht ist, Roschers Eigenart

nur von der besten Seite zu zeigen, so z. B. wenn er die von ihm zur Geltung gebrachte deskriptive und komparative Methode volkswirtschaftlicher Darstellung gegen die hiergegen vorgebrachten Einwände verteidigt, oder wenn er die aus Roschers Mittelstellung zwischen der ältern dogmatischen Richtung und der neuern historisch-ethischen Strömung notwendig sich ergebende Schwankung desselben in bestimmten positiven Fragen durch den Hinweis zu mildern bemüht ist, dass dieses die natürliche Folge davon sei, dass er „zwischen zwei wissenschaftlichen Epochen mitten inne steht", indem er „ebensosehr dogmatischer Nationalökonom bleiben als die Sätze der alten Schule historisch vertiefen wollte." Ob aber Wilhelm Roscher mit dieser Stellung, die ihm hier angewiesen ist, völlig einverstanden sein wird?

Offenbar befand sich Schmoller gegenüber seiner Aufgabe in einer peinlichen Zwangslage. Er hatte den Wunsch, seinen Lehrer und Jubiläumhelden so pietätsvoll wie möglich zu behandeln; und doch konnte er von seinem eignen wirtschaftlichen Standpunkte aus nicht Alles bewundern, was aus der Feder Roschers stammt. Er ist ihm viel zu viel noch Anhänger der alten englischen Schule und steht der neuern staatssocialistischen Strömung viel zu kühl gegenüber. So wurde der Ton dieser Abhandlung ein schwankender, der sich bald zu hohem Lobe aufschwingt, bald in einen leisen, trotz allerlei Verhüllungen doch fühlbaren Tadel ausklingt.

Viel freier und unbefangener konnte sich Schmoller zwei andern Männern gegenüber bewegen, welche in der Entwickelung der Volkswirtschaft in Deutschland eine hervorragende Stellung einnehmen: Karl Knies und Albert Schäffle. Hier war der Berliner Professor in seinem rechten Element: denn diese beiden Forscher gehören derjenigen Richtung an, zu welcher Schmoller selbst im wesentlichen sich bekennt.

Knies ist der eigentliche Theoretiker der historischen Schule in der heutigen deutschen Volkswirtschaft. Wenn neben ihm noch Roscher und Hildebrand genannt werden, so ist jener doch wesentlich Kulturhistoriker und encyklopädischer Litterator seiner Wissenschaft, während dieser schon wegen seines unruhigen, ungleichmässigen Charakters nicht als Dogmatiker der Schule gelten

kann. Erst Knies nimmt bewusst und methodisch den Kampf gegen die Herrschaft der englischen Wirtschaftstheorie auf. Dieses geschah in seinem vor 40 Jahren erschienenen Werke: „Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte“.*) Er hat seitdem einige andere Arbeiten von grundlegender Bedeutung, wie die über Geld und Kredit veröffentlicht, in denen er eine weitere Ausführung der Prinzipien seiner ersten Schrift giebt.

Knies ist weder so gewandt und vielseitig wie Roscher noch so geistreich wie Hildebrand; seine Schreibweise ist unangenehm, schwerfällig und unbeholfen — was wohl auch ein Hauptgrund dafür ist, dass sein Hauptwerk erst nach fast 30 Jahren zu einer 2. Auflage gelangt ist: — aber er ist unleugbar ein grösserer Systematiker als die beiden genannten. Seine Begriffsbestimmungen sind scharf, tief und vielfach erschöpfend; seine psychologischen und historischen Gesichtspunkte zeugen von einer hohen wissenschaftlichen Selbständigkeit — so z. B. seine Betonung des Gegensatzes von Natur- und socialen Erscheinungen, ein Gegensatz, den er so formuliert, dass die Naturerscheinungen sich stets wiederholen, während die socialen Phänomene eine Entwickelung zeigen sollen, welche die Wiederholung des Gleichen ausschliesst. Hiergegen macht nun freilich Schmoller mit Recht geltend, dass Knies die Frage doch nicht prinzipiell zum Abschluss gebracht hat. Die Natur zeigt in allen ihren Formen erst recht eine Fortentwickelung, was aus den kosmologischen und geologischen Epochen einleuchtet, und dass die Frage der Evolution hier sich so gestaltet, dass, wenn gerade infolge der strengsten Gesetzmässigkeit die Ursachen sich ändern, auch die Erscheinungen andere werden. Knies scheint so etwas anzunehmen, als ob für das Gebiet der anthropologischen und socialen Erscheinungen nicht das Gesetz der Kausalität, sondern das der Analogie herrschend sei. Aber auch das „personale“ Element des historischen Geschehens ist dem Kausalgesetze nicht minder unterworfen als die äussere Natur. Ein Irrtum, der dadurch auf andern Gebieten verhängnisvoll geworden ist, dass er dem unkontrolierbaren Mysticismus heutzutage Thür

---

*) Braunschweig 1853; 2. Aufl. 1883.

und Thor geöffnet und die wissenschaftliche Forschung bedenklich zurückzubringen droht.

Im übrigen giebt Knies in seinem grundlegenden Werke nirgends abschliessende Resultate, sondern nur Untersuchungen von mehr oder minder zwar nicht relativem, aber doch wesentlich provisorischem Gepräge, d. h. er musste, da er seine Wissenschaft in ihren theoretischen Prinzipien gewissermassen neu aufzubauen hatte, sich vielfach mit blossen Begriffsformulierungen und neuen Definitionen begnügen; hier und dort hat er auch die Grenzen gegen verwandte Gebiete z. B. die Jurisprudenz und die Geschichte abzustecken, und dergleichen versucht. Im grossen und ganzen hat man das Gefühl, dass Karl Knies eine zu ruhige, vorsichtige, skeptische, zu wenig kühne Natur ist, dass er — zu wenig jene schöpferische Kraft besitzt, um als wirklicher Reformator seiner Wissenschaft gelten zu können; dass er aber auch zu ehrlich und zu gewissenhaft ist, um den Boden der Wirklichkeit zu Gunsten nebelhafter Konstruktionen zu verlassen.

Ein ganz anders gearteter Mann ist nun derjenige Schriftsteller, dem sich Schmoller in dem folgenden Essay zuwendet und welchem er auch eine eingehendere Charakteristik gewidmet hat: Albert Schäffle. Dieser k. k. Staatsminister a. D. ist einigermassen schwer zu kennzeichnen. Er ist weder ausschliesslich Theoretiker und akademischer Gelehrter, noch wesentlich Publizist und Agitator, noch auch war seine staatsmännische Laufbahn andauernd genug, um ihn der Kategorie der praktischen Politiker zuzurechnen. Aber er ist von alledem etwas oder vielmehr alles zugleich, und dieses verleiht ihm das Eigenartige und Charakteristische unter allen heutigen und früheren volkswirtschaftlichen Schriftstellern Deutschlands.

Schäffle war früher in erster Linie radikaler Demokrat. Als Jüngling von 17 Jahren war er 1848 aus seiner schwäbischen Heimat geeilt, um an der badischen Revolution sich zu beteiligen. Später wurde er Mitredakteur an dem „Schwäbischen Merkur", der damals für das demokratisch-grossdeutsche Ideal kämpfte. Obwohl er früher theologisch-philosophischen Studien obgelegen hatte, wandte er sich später doch der Volkswirtschaft zu, in welcher er sich bald durch Veröffentlichung von Arbeiten in der „Deutschen Vierteljahrsschrift"

einen solchen Namen machte, dass er, noch nicht 30 Jahre alt, die ordentliche Professur für Nationalökonomie an der Tübinger Universität erhielt. In den Jahren 1862–65 gehörte er der württembergischen Abgeordnetenkammer an. Hier machte sich Schäffle besonders durch die leidenschaftliche Art bemerkbar, mit der er im Sinne der österreichischen Politik den deutsch-französischen Handelsvertrag bekämpfte. Seinem hierbei hervortretenden Preussenhass gab er selbst noch 1868 im Zollparlament, in welchem er neben Moritz Mohl das grossdeutsche Element vertrat, unverhülltesten Ausdruck. Die österreichische Regierung wusste diese treue Hingebung zu belohnen, indem sie Schäffle als ordentlichen Professor an die Universität Wien berief, doch sollte er diesem seinem Lehrberuf nicht lange obliegen. Denn schon im Frühjahr 1870 entschloss er sich, das Anerbieten des Grafen Hohenwart anzunehmen und in das konservative Föderationsministerium, dessen Tendenz wesentlich gegen das unter Preussens Führung begonnene deutsche Einheitswerk gerichtet war, einzutreten. So war der Preussenhass in Schäffle doch stärker gewesen als seine demokratische Gesinnung. Er trug kein Bedenken, Mitglied des aristokratisch-konservativ-föderalistischen Ministeriums zu werden, und so seine radikal-demokratische Gesinnung zu verleugnen, nur um seiner Antipathie gegen Preussen und das deutsche Einheitswerk Ausdruck zu geben. Ob neben Herrn Hohenwart, Jireczeck u. s. w. die Wirksamkeit des neuen Handelsministers „Schäffleczeck“ eine so besonders grosse gewesen sei, kann bezweifelt werden. Er zog sich auch sehr bald zurück und ging wieder nach seiner schwäbischen Heimat, wo er seitdem zu Stuttgart eine umfangreiche litterarische und publizistische Thätigkeit entfaltet. Er ist jetzt der Herausgeber der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaften und einer der Hauptmitarbeiter der Münchner Allg. Zeitung. Dieses beweist schon, dass Schäffle seinen frühern grossdeutsch-radikalen Standpunkt verlassen und sich mit der neuen Ordnung der Dinge in Deutschland ganz ausgesöhnt hat. Thatsächlich hatte er sich auch zeitweilig dem Fürsten Bismarck genähert, seitdem dieser seine neue staatssocialistische Wirtschaftspolitik inaugurierte. Dagegen hat sich Schäffle der aktiven Politik als Agitator und Abgeordneter streng enthalten. Er ist jetzt aus-

schliesslich volkswirtschaftlicher Schriftsteller und Publizist; nur dieser Seite seiner Thätigkeit wollen wir nunmehr einige Bemerkungen widmen.

Schäffles Schriften lassen sich in zwei besondere Arten einteilen und zwar in solche, welche rein theoretischen Inhalts, und in solche, welche mehr publizistischen Charakters, wirtschaftspolitischen Tagesfragen oder Zeitfragen überhaupt gewidmet sind. Aber beide Gattungen von Arbeiten haben doch vielfache Berührungspunkte miteinander. Schäffle ist nicht so ausschliesslich reiner Theoretiker, dass nicht auch in seinen grundlegenden Werken überall nicht nur die stete Rücksichtnahme auf die praktische Politik vorherrschen müsste, sondern er ist auch hier viel zu sehr Publizist, Journalist und Agitator, als dass er sich immer nur auf der reinen Höhe objektiver Betrachtung halten sollte. Vielmehr lässt er überall ein stark polemisches Element hervortreten. Und wenn hierdurch Ton und Stil seiner Werke allerdings an Objektivität, Ruhe und Gleichmässigkeit einbüssen, so gewinnen sie dagegen hierdurch auch an Lebhaftigkeit des Colorits.

Der leidenschaftliche Parteimann ist also im Theoretiker nicht ganz untergegangen. Andererseits zeigt Schäffle in seinen wesentlich publizistischen Schriften eine, wie es scheint, unbezwingliche Neigung zur doktrinären Unfehlbarkeit. Lange theoretische Exkurse schieben sich oft in alle jene nur für einen Tageszweck bestimmte Artikel ein, wie er sie z. B. in unzähliger Menge in der „Münchener Allg. Zeitung“ veröffentlicht hat und wie sie jetzt in den beiden Bänden seiner „Gesammelten Aufsätze“*) vorliegen.

Aber nicht bloss in ganzen Serien von Zeitungsartikeln, sondern auch in einer grossen Anzahl von Abhandlungen, ferner in einer Reihe bald umfangreicherer, bald kleinerer Monographieen greift Schäffle seit einem viertel Jahrhundert in die Diskussion der Wirtschaftsfragen der Zeit ein. Nicht immer haben seine Ansichten Beachtung gefunden, da er von vornherein, insbesondere bald nach dem Tode Lassalles, sympathisch sich zur socialistischen Gesellschaftsanschauung stellte. Allmählich jedoch, zumal seitdem er

*) Stuttg. 1875—78.

von dem frühern radikalern, zu einem weit gemässigtern Staatssocialismus übergegangen und sich so denjenigen Wegen mehr genähert hat, innerhalb deren sich die Anschauungen der deutschen Reichsregierung seit zwanzig Jahren bewegen, ist seine Stimme zumal auf konkreten Gebieten nicht ohne Einfluss geblieben. Wir fassen alle hierher gehörigen grössern Schriften Schäffles zusammen: „Kapitalismus und Socialismus mit besonderer Rücksicht auf Geschäfts- und Vermögensformen. Vorträge zur Versöhnung der Gegensätze von Lohnarbeit und Kapital" (1870). Diese Schrift bildete später den Bd. III seines unten erwähnten Hauptwerkes. „Die Quintessenz des Socialismus" (1875. Die 1. Aufl. erschien anonym, dann in vielen Auflagen); „Die Grundsätze der Steuerpolitik"; „Für internationale Doppelwährung"; „Die Inkorporation des Hypothekarkredits"; „Der korporative Hilfskassenzwang"; „Die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie" u. s. w.

Schäffle hat in der Zeit von 1870 bis 1885, also vom deutsch-französischen Kriege und der Begründung des Deutschen Reiches bis zur Inaugurierung der Bismarck'schen Socialgesetzgebung gerade in seiner Stellung zu den Prinzipien der Socialdemokratie so mancherlei Wandlungen durchgemacht. Noch in der 2. Aufl. der „Quintessenz" (1877) ist er der Überzeugung, dass „an der gründlichen Besserung der volkswirtschaftlichen Organisation die besitzenden und gebildeten Klassen ebenso sehr interessiert sind als die Proletarier; denn bei der steigenden, in der Wahl der Mittel immer rücksichtslosern Leidenschaftlichkeit der jetzigen gesellschaftlichen Erwerbskämpfe und bei der Unberechenbarkeit der Konjunkturen, der Krisen, der Speculationsabenteuer, die ganze Klassen erfassen, der öffentlichen und der privaten Schuldner, der Umwälzungen in Technik und Verkehr — seien die besitzenden Familien nicht sicher, ob sie nicht in der nächsten oder übernächsten Generation selbst in das Proletariat herabsinken werden. Sie gerade seien im Eigentum und im Familienleben durch die bestehenden Zustände bedroht. Deshalb sollte der Socialismus, welcher auch dem gesellschaftlichen Stoffwechselprocesse der Produktion und des Umlaufes der Güter einen festen Kern anstaltlicher Organisation geben will, von allen Seiten einer ruhigen Erwägung

unterzogen werden. . . . An die Möglichkeit der plötzlichen Verwirklichung des Socialismus denken, so scheint ihm, auch seine Führer nicht. Eine solche Improvisation wäre wohl ein Verbrechen am Socialismus selbst. Gehöre ihm aber die fernere Zukunft, so werde sie ihm nur langsam, nach einer längeren Reihe innerer und äusserer Daseinskämpfe, und weit mehr durch den Process der Selbstvernichtung der Kapitale in der Konkurrenz und durch Selbstzersetzung der herrschenden liberal-kapitalistischen Gesellschafts ordnung als durch den Sieg der Barrikaden, weit mehr durch die Selbsterhaltungsnot des ganzen Staates, als durch einen Gewaltstreich von unten zu teil werden.

Noch im Jahre 1877 verteidigt er den Socialismus in folgender Weise. „Es ist nicht richtig, dass der Socialismus das Eigentum überhaupt negiere. Es ist nicht richtig, dass er das Privateigentum schlechtweg aufhebe. Es ist nicht richtig, dass er ohne Produktionsmittel arbeiten, das Kapital im technischen Sinne beseitigen müsse. Es ist nicht richtig, dass er Grossproduktion ausschliesse. Es ist nicht richtig, dass er innerlich materialistisch und zuchtlos sein müsse. Es ist nicht richtig, dass er Freizügigkeit, freie Berufswahl absolut ausschliesse, dass er die Freiheit des Bedarfs, des Haushaltes, der Geselligkeit der Vereinsbestimmungen grundsätzlich aufhebe."

„Es ist weiter nicht richtig, dass der Socialismus antinational und rein kosmopolitisch sein müsse, da vielmehr eine internationale Organisation der Arbeit ohne vorherige nationale Gliederung aller Produktionszweige schlechterdings unmöglich wäre. Viel eher wäre an die Gefahr einer zu scharfen nationalen Abschliessung zu denken; die jetzige freihändlerische Richtung des Liberalismus ist in hohem Grade kosmopolitisch."

„Es ist ferner nicht richtig, dass der Socialismus die Selbstbestimmung der Einzelnen aufheben, also kultur- und freiheitfeindlich wirken müsse. Die Möglichkeit freier Bedarfsbestimmung, wie der verfassungsmässigen Selbstregierung schon in der nächsten Sphäre der täglichen Berufsarbeit wäre vielmehr in ihm erst für alle vorhanden, da alle Berufsarbeiter und die meisten nicht mehr Privatdiener wären. Es ist auch unrichtig, dass der Socialis-

mus centralisierte Staatsdespotie werden muss. Vielmehr könnte ein hohes Mass territorial und gewerkschaftlich gegliederter Selbstverwaltung Platz greifen, über welcher die staatlichen Centralgewalten nur als allgemeinste und durchaus freiheitlich organisierte Ordnungs-, Ausgleichungs- und Zusammenfassungsorgane stehen und wirken würden, so wie jetzt oder vielmehr noch weit weniger als jetzt die Centralgewalten den kommunalen, akademischen, kirchlichen, pädagogischen Selbstverwaltungen übergeordnet sind. Endlich ist es eine unrichtige und willkürliche Annahme, dass politischer Anarchismus dem Socialstaat prinzipiell eigen sein müsste. Das Ideal „konservativer Ordnung", vollständige berufsständige Gliederung des ganzen Volkes wäre in neuzeitlicher Form dann erst möglich, während es jetzt an dieser Grundlage fehlt und das allgemeine Wahlrecht sein Gebäude auf Flugsand bauen muss. Allerdings würde die Thatsache der berufslosen Gliederung aller Individuen auch dann als Ordnungsprinzip sich geltend machen, wenn die Form des allgemeinen Stimmrechts für alle Vertretungswahlen beibehalten würde. Während jetzt von Berufsbewusstsein und fester socialer Stellung kaum noch im Ernst die Rede sein kann."

Freilich hatte aber auch damals schon Schäffle am Socialismus mancherlei auszusetzen. Zunächst seine Irreligiosität. Er findet es unbegreiflich, wie die Parteien des Socialismus, deren Prinzip mehr als jede andere allgemeinste Selbstbeherrschung, am meisten Zucht, Gehorsam und Hingebung, christliche Liebe im reinsten und besten Sinne zur Voraussetzung der Verwirklichung hat — vielfach einen Materialismus und Religionshass vertreten, welcher den im Schweisse des Angesichts arbeitenden, mit dem Ernst des Lebens vertrauten Volksmassen stets im Innersten fremd war. Dem neu zu schaffenden Kooperativmittelstande würde doch gewiss nicht minder, als den bisherigen Mittelklassen, eine Anschauung widerstreben, deren allgemeinere Verbreitung mit Fortentwickelung der Gesittung und mit sittlichen Gesamtfortschritten praktisch unvereinbar ist. Auch findet Schäffle den Grundsatz verwerflich, der den Proletariern überall in absolut antikollektivistischem Geiste gepredigt wird: jeder Arbeiter müsse genau

seinen Arbeitsertrag zugeteilt bekommen, während doch auch im Socialistenstaat nur Gesamtproduktion, dieses nur nach einem äusserlichen Massstabe der individuellen Arbeitszeit oder Stückleistung und nur nach Abzug des öffentlichen Gemeinbedarfs, zur Verteilung gelangen könnte. Höchst unbegreiflich findet es auch Schäffle, dass die socialistischen Schriftsteller nicht vor allem ihre Theorie nüchtern in der Richtung vollster Herübernahme und höherer Potenzierung der privaten Garantien produktiver Wirtschaftlichkeit ausbilden. Durch Beibehaltung fruchtbarer Arbeitskonkurrenz nach dem Prinzip des socialen Wertes der Leistung, könnte er am ehesten hoffen, praktikabel, mit allen guten Seiten der bestehenden historischen Volkswirtschaft vereinbar, lenkbar und organisierbar zu werden. Ein alsbaldiger, plötzlicher, totaler Sieg des Socialismus sei wegen der Grösse der Interessen- und Trägheits-Widerstände und aus anderen Gründen weder zu erwarten noch zu befürchten. Auf der andern Seite glaubt Schäffle auf allgemeine Zustimmung rechnen zu können, wenn er meint, dass gegen die socialen Ideen nur Gründe, nicht Flintenkugeln aufkommen können Das Volk bilde ja das Heer, das Heer mache wieder aus ihm einen einheitlichen Körper mechanischer Macht. Würde daher das Volk vom Geiste des Socialismus seiner Masse nach erfüllt werden, so braucht der Socialismus im gegebenen Augenblick nur einen grossen General zu erzeugen, um Erbe der Macht des militärischen Centralismus zu werden . . . . Daher fordert Schäffle, dass man sich mit den Ideen auseinandersetze, dass man sie vernichte, soweit sie falsch sind. Denn niemand könne mehr leugnen, dass der Socialismus, wenn er sich immer klarer wird, und sobald er mit „Abstreifung vieler seiner ersten hirnlosen Phantastereien“ immer nüchterner nur die wirklichen Konsequenzen seines Prinzips hervorkehrt, ein die Massen mächtig ergreifendes Ganzes einschneidender positiver Reorganisationsgedanken umschliesse. In internationaler Parteiorganisation von nur zeitweise gelockertem Gefüge werde auch schon am entsprechenden Aufbau der positiven, politischen Kraft zur Verwirklichung dieser Gedanken gearbeitet. Der vierte Stand sei nach allen Seiten von den Hauptideen schon ergriffen und

zwinge schon dadurch seine Führer, diese Ideen immer einleuchtender zu formulieren.

Es erschien ihm daher notwendig, immer und immer wieder auf den socialen Grund- und Kerngedanken hinzuweisen und die Diskussion auf diesen Hauptpunkt zu konzentrieren: Kollektiv- oder Privatbesitz der Mittel der kollektiven („arbeitsteiligen“) Arbeit. Nur dann könne der richtige Standpunkt von jeder Partei gewählt werden. Im Kerne sei ja das, was in Frage steht, wirklich ein Streit zwischen Individualismus und zwischen Kollektivismus in Hinsicht auf das Kapital. Er erstrecke daher seine Hauptkonsequenzen auf den socialen Güterproduktions-, Güterumsatz- und Güterausteilungs-Prozess. Social, meint Schäffle, sei dieser Prozess zwar schon im „liberalen“ Staat, da die wenigsten Güter vom eignen Produzenten auch konsumiert werden. Die Frage sei vielmehr die: ob der „unbewusste“, einheitslose, gewissermassen socialmechanische Regulator des Aufeinanderdrückens der Privatinteressen, d. h. die Kapitalistenkonkurrenz oder ob eine einheitlich bewusste und organisierte Socialmacht den Produktions- und Distributions-, so zu sagen den Verdauungs- und Umlaufsprozess des socialen Stoffwechsels besser und wirtschaftlicher besorgen würde, ob nicht eine vervollkommnete Arbeiterkonkurrenz um materielle Interessen und noch mehr um ideelle Interessen der Führerschaft, der Ehre u. s. w. an Stelle der Kapitalistenkonkurrenz gesetzt, — ob nicht die vollgenügende Ansammlung wie die fruchtbare Verteilung des Nationalkapitals über die verschiedenen Geschäftszweige auch in anderen als dem jetzigen Wettstreit — etwa durch geregelte und mit Gründen öffentlich durchgeführte Bewerbung der einzelnen Produktionskörper und Konsumtionsinteressen vor öffentlichen Instanzen des Finanzabschiedes und der Kapitaldotation (ähnlich wie für Staat, Schule, Kirche und Gemeinden) gewonnen werden könnte . . . .

Man sieht hier das vollständige socialpolitische Programm Schäffles in starker socialistischer Färbung und mit einem merklich hervortretenden antiliberalen Konservatismus eigentümlich versetzt.

Wie ganz anders jedoch spricht er in der zehn Jahre später (1885) erschienenen Schrift „Die Aussichtslosigkeit der Social-

demokratie.“ Diese Arbeit bezeichnet, im Gegensatz zu den Ansichten von vor 10 Jahren, wie er sie in der „Quintessenz“ darlegte, Schäffles vollständige Abwendung von den Prinzipien Lassalles und Marx' und seine sehr starke Annäherung an die socialaristokratischen Bestrebungen der Agrarier. Aber diese allmählichen Wandlungen unseres ehemaligen schwäbischen Demokraten und Grossdeutschen im Sinne von Karl Meyer und Leopold Sonnemann sind durchaus ehrlich gemeint gewesen. Schäffle ist nichts weniger als ein Streber und Ministerprätendent gewöhnlichen Schlages. Was man auch sonst von ihm als Politiker halten mag: er ist persönlich ein durchaus achtenswerter Mann. Und wenn er sich z. B. gegenüber der socialen Gesetzgebung Bismarcks sehr sympathisch verhält, so betrachtet er den früheren deutschen Reichskanzler weit mehr als seinen staatssocialistischen Schüler, wie sich als einen Anhänger desselben.*)

Was nun seine rein theoretischen Schriften betrifft, so sind hier vor allem zu nennen sein grosses, aus 4 Bänden bestehendes Hauptwerk: „Bau und Leben des socialen Körpers. Encyklopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft als socialer Stoffwechsel“;**) ferner „Die nationalökonomische Theorie der ausschliesslichen Absatzverhältnisse“***) und „Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirtschaft“. Ein Lehr- und Handbuch der ganzen politischen Ökonomie, einschliesslich der Volkswirtschaftspolitik und Staatswirthschaft (2 Bde.)†)

---

*) Schäffle hat vor kurzem eine neue Schrift (Tübingen 1890) publiziert, in welcher er sich über die socialpolitische Lage Deutschlands nach der erfolgten Aufhebung des Socialistengesetzes ausspricht. Hier billigt er den Entschluss der Reichsregierung, wünscht jedoch eine Anzahl von Präventivmassregeln, ohne die Zuflucht zur odiösen Verschärfung der betreffenden Bestimmungen des deutschen Strafgesetzbuches zu nehmen.

**) Stuttg. 1867. (Bd. I: Allgemeiner Teil; Bd. II: Das Gesetz der socialen Entwickelung; Bd. III: Specielle Socialwissenschaft, 1. Hälfte; Bd. IV: Specielle Socialwissenschaft, 2. Hälfte.

***) Stuttg. 1873.

†) Stuttg. 1888.

Eine auch nur die wesentlichsten Punkte des Inhalts berührende Analyse dieser Werke würde uns weit über die Grenzen dieser Studie hinaus führen. Auch Schmollers Zergliederung des genannten Hauptwerkes ist mehr eine Inhaltsangabe als eine kritische Analyse. Aber im ganzen ist seine Charakteristik des Theoretikers Schäffle, dem er sich ja in vielen Punkten wesensverwandt fühlt, nicht unzutreffend. Schäffle ist Socialreformer und baut eine neue Theorie vom gesellschaftlichen Organismus auf wesentlich darwinistischen Prinzipien auf. Hierbei wird mit Recht das philosophische, stark konstruktive Talent Schäffles hervorgehoben. Dass der Wirtschaftshistoriker Schmoller die allzu grosse Vernachlässigung der geschichtlichen Elemente in der Entwickelung der wirtschaftlichen Gesetze und Formen bei Schäffle gar schmerzlich vermisst, finden wir begreiflich. Doch möchten wir hier noch auf ein anderes von Schmoller übergangenes Moment in der Beurteilung dieses Werkes hinweisen: nämlich auf den Mangel einer grundlegenden prinzipiellen Gesellschaftsphysik, aus welcher erst wahrhaft ersichtlich und erklärlich wäre, mit welchem Rechte und auf welcher Basis Schäffle nicht nur solche rein naturwissenschaftliche Grundbegriffe wie: Entwickelung, Stoffwechsel, Zelle, Organismus u. dergl. auf gesellschaftliche Verhältnisse überträgt, sondern auch die darwinistischen Termini der natürlichen Zuchtwahl, der Auslese, der Vererbung u. s. w. unmittelbar auf die socialen Prozesse und Formen anwendet. Wir fragen: Mit welchem Recht? Ist die darwinistische Theorie wirklich schon so weit ausgebildet, dass ihre Übertragung auf sociale und ethische Verhältnisse ohne Bedenken und nicht bloss bildlich geschehen könnte? Dies ist unseres Erachtens der Grundfehler des gross angelegten, unzweifelhaft gedankenreichen, aber in der Ausführung der einzelnen Teile nicht gleichmässigen Werkes. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass Schäffles grossartiger Versuch ganz wertlos sei. Vielmehr müssen wir betonen, dass hier der Anfang und ein sehr bedeutsamer Anfang für die wahrscheinlich nicht konstruktiv und synthetisch, sondern analytisch und induktiv sich aufbauende Socialwissenschaft der Zukunft vorliegt.

Die „Socialwissenschaft der Zukunft?“ Nun diese wird wohl dereinst vor allem Aufbau eines Systems in erster Linie den Weg

und die Methode ihres Verfahrens festzustellen haben. Hierüber giebt es aber, wie wir aus dem Werke von Prof. Karl Menger*) ersehen, grade in diesem Augenblick eine nichts weniger als übereinstimmende Ansicht. Auch Schmoller benutzt diese Gelegenheit, um seine gegnerischen Anschauungen inbezug auf die Methodologie der Socialwissenschaft gegenüber seinem Wiener Kollegen mit einer — wir möchten sagen — chevaleresk höflichen Schärfe geltend zu machen. Hier zeigt sich Schmoller — zum ersten Male in seinem ganzen Buche — als ausgesprochenen Parteimann. Und in der That sind die Ansichten, die er als Vertreter der „historischen" Volkswirtschaftslehre vertritt, abweichend genug von den Prinzipien Mengers, der inbezug auf die Formulierung der Aufgabe, Methode und Forschungsweise seiner Wissenschaft den exakten Prinzipien der grossen englischen Vorbilder folgt. Hierbei möchte er aber nicht die methodologische Basis für die politische Ökonomie ein für allemal feststellen, sondern zunächst nur die Zukunft seiner Wissenschaft vor den „Verirrungen" der heutigen historischen Schule retten, indem er die wissenschaftliche „Unhaltbarkeit" der letztern vor aller Welt klar zu legen bestrebt ist

Menger strebt durch eine methodologische Untersuchung eine Reform der internationalökonomischen Wissenschaft an, da er die in den letzten 4 Decennien hervorgetretene Entwickelung dieser Disciplin in Deutschland für eine Abirrung vom richtigen Wege hält: „Die neuere nationalökonomische Litteratur Deutschlands, sagt er (Einleitung S. XX), von dem Auslande in Wahrheit nur wenig beachtet, ihren eigentlichen Tendenzen nach demselben kaum verständlich, war in ihrer Decennien andauernden Isolierung unbeeinflusst durch ernstliche Gegner und hat in unerschütterlichem Vertrauen auf ihre Methoden auch der strengern Selbstkritik vielfach entbehrt. Wer in Deutschland einer andern Richtung folgte, wurde mehr bei Seite gelassen als widerlegt. So hat lang andauernde Übung eine zum Teil gradezu sinnlose Phraseologie über die Grundprobleme der Methodik unserer Wissenschaft herausgebildet, eine Phraseologie, welche zur Entwickelung der Politischen Ökonomie

*) Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere (Leipzig 1883).

in Deutschland um so verderblicher wurde, als sie, unberührt von jeder ernstlichen Kritik, gedankenlos wiederholt wurde, ja mit dem Anspruche auftreten konnte, eine Epoche machende Umwälzung auf dem Gebiete der Volkswirtschaftslehre zu bedeuten . . . . "

Es ist ganz erklärlich, dass Schmoller sich gar sehr bemüht, diesen Angriff auf die jetzt herrschende historische Schule aus voller Kraft zurückzuweisen. Ob ihm die Entkräftung der scharfsinnigen Deduktionen Mengers gelungen ist? Die Streitfrage ist von zu grosser theoretischer wie politischer Wichtigkeit, und sie bringt allzu sehr die Krisis, in der sich die heutige Volkswirtschaftslehre befindet, zum Ausdruck, als dass wir nicht dem Gegenstande hier einige Aufmerksamkeit schenken sollten.

Das Werk des Professor Menger besteht aus 4 Abschnitten, von denen der erste die allgemeinsten logisch-erkenntnistheoretischen Prinzipien mit Rücksicht auf die Methode in der Wissenschaft der Volkswirtschaft entwickelt.*) Zwei Hauptrichtungen des Strebens nach Erkenntnis, also auch zwei Hauptgattungen von Wissenschaften, erkennt Menger an: die einen, welche die konkreten Phänomene in ihrer Stellung in Raum und Zeit und in ihren konkreten Beziehungen zu einander erforschen wollen; die andern, welche die im Wechsel dieser erstern wiederkehrenden Erscheinungsformen zum Gegenstand ihrer Erkenntnis haben. Jene haben das Individuelle, diese das Generelle, Typische und die typischen Beziehungen im Auge. Wie nun die andern Gebiete ebensowohl Wissenschaften vom Individuellen sowohl als vom Generellen aufweisen, so auch das volkswirtschaftliche Gebiet. Und zwar sind es die Geschichte und die Statistik, welche die volkswirtschaftlichen individuellen Phänomene behandeln, während es die Aufgabe der theoretischen Volkswirtschaft ist, das allgemeine Wesen und den Zusammenhang der wirtschaftlichen Erscheinungen zu erforschen. Volkswirtschaftspolitik und Finanzwissen-

*) Erstes Buch (Kap. 1—8): Über die Nationalökonomie als theoretische Wissenschaft und ihr Verhältnis zu den historischen und praktischen Wissenschaften von der Volkswirtschaft. Vgl. auch Mengers „Grundzüge einer Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften" (Jena 1889).

schaft bilden die angewandte, praktische Bethätigung der Lehren beider, also gewissermassen die volkswirtschaftliche Kunstlehre.

Wie verhält sich nun in volkswirtschaftlicher Hinsicht die Geschichte zur Theorie? Die Geschichte betrachtet jede konkrete Erscheinung unter dem Gesichtspunkt historischer Entwickelung, also als Resultat vorangegangener ursächlicher Momente. Die Theorie dagegen sieht in jedem konkreten Falle die Bethätigung eines allgemeinen Gesetzes, oder, wo wir noch nicht bis zur Erkenntnis von Gesetzen vorgedrungen sind, doch wenigstens den speciellen Fall einer gewissen Regelmässigkeit. Menger beklagt es als eine Schädigung der Wissenschaft, dass man diese beiden an sich berechtigten Betrachtungsweisen durcheinander geworfen hat, und dass man, indem man historische Gesichtspunkte in die Theorie der Volkswirtschaft hineinbrachte, der Fortbildung sowohl ihrer Systematik als ihrer Methodik Eintrag gethan hat.

Dagegen unterscheidet Menger zwei Wege, welche die theoretische Nationalökonomie wandeln müsste, um zu wirklich wissenschaftlichen Resultaten zu gelangen: den realistisch-empirischen und den exakten. Jener, dessen Aufgabe es ist, die empirische Wirklichkeit nach induktiver Methode festzustellen, bringt es nicht zu exakten Gesetzen im strengern Sinne, sondern höchstens zu empirischen Gesetzen. Und so sind wir auf den zweiten, den exakten d. h. deduktiven Weg angewiesen, wo wir von den einfachsten Elementen auszugehen haben und so durch Schlüsse zu „typischen Relationen" d. h. zu wirklich allgemeinen Gesetzen kommen. Die heutige nationalökonomische Forschung, insbesondere in Deutschland, hat die letztere Methode gänzlich verlassen. Aus welchem Grunde?

Zunächst hat man eine Nichtübereinstimmung der aus den deduktiven Schlüssen sich ergebenden Resultate mit der empirischen Wirklichkeit gefunden und — wie heutzutage auch auf anderen Gebieten — so auch hier gegen alle Theorie eine starke Abneigung gefasst. Dann hat man, meint Menger, den Grundfehler begangen, den untrennbaren Zusammenhang der volkswirtschaftlichen mit der socialen und staatlichen Entwickelung zu betonen. Es giebt nichts Widersprechenderes. Wie in vielen anderen Disciplinen müssen

auch hier, statt auf eine Universaltheorie der socialen Erscheinungen auszugehen, die Einzelprobleme in Angriff genommen werden. Nicht die universelle Natur wirtschaftlicher Erscheinungen kennen zu lernen, sondern diese Erscheinungen als die Resultanten einzelwirtschaftlicher Bestrebungen zu verstehen, sei die Aufgabe der exakt theoretischen Nationalökonomie. Nichts sei thörichter, als der letzteren den Vorwurf des Atomismus zu machen. Der Atomismus ist die wirkliche Grundlage der gesamten heutigen Naturforschung geworden, und es fällt keinem Naturforscher ein, an Stelle dieser Basis etwa die frühere dynamische Hypothese setzen zu wollen. So stammt dieser Vorwurf, der übrigens einer falschen Analogie seine Entstehung verdankt, aus der Zeit, wo die Naturphilosophie und die historische Juristenschule die beiden im Vordergrunde befindlichen Haupterscheinungen des deutschen Geisteslebens im ersten Drittel dieses Jahrhunderts bildeten. Dieses ist ungefähr der Gedankengang des I. Buches des Menger'schen Werkes.

Was zunächst hier auffällt, ist die Geringschätzung der induktiven Methode gegenüber der deduktiven, grade im Gegensatze zu der Wertschätzung, die sich heutzutage die Induktion in der gesamten Naturforschung erfreut. Hier hat man gerade die Wege des deduktiven Schlussverfahrens, wie es zur Zeit der Naturphilosophie herrschte, als unwissenschaftlich erkannt und völlig aufgegeben. Interessant ist der logische Einwand Mengers gegen das induktive Verfahren. Es führe niemals zu strengen und exakten Ergebnissen, weil keine noch so gute Beobachtung an sich die Wiederholung des Falles garantiere. Dieses ist vollkommen richtig. Aber hat dieser innere, logische Mangel der Induktion, den wir schon vor der scharfsinnigen Analyse John Stuart Mills kannten, die Naturwissenschaften gehindert, vermittelst dieser Methode die grossartigsten Forschungsresultate zu erzielen? Und dieses ist so allgemein anerkannt, dass manche der sogen. Geisteswissenschaften, d. h. die historischen, ethischen und philosophischen Disciplinen schon lange daran gedacht haben, ihre bisherigen Methoden aufzugeben und durch Adoptierung der Induktion sich zum Range einer wirklichen Wissenschaft zu erheben. Es ist ja richtig: die exakteste

Disciplin, die Mathematik, befolgt die deduktiv-synthetische Methode. Aber der Grund hierfür liegt in der Natur dieser Wissenschaft, welche nur mit Grössenverhältnissen und Grössenbestimmungen zu thun hat. Nun haben aber alle quantitativen Grundvorstellungen einen apriorischen Charakter, so dass wir in der Mathematik immer von gewissen einfachen Grundbegriffen ausgehen und von hier aus mit Sicherheit schliessen können. Bisher ist jedoch noch nicht bewiesen worden, dass die einfachen „Elemente“, d. h. die wirtschaftlichen Grundvorstellungen, z. B. der empirische psychologische Satz, dass alle unsere Handlungen von egoistischen Motiven ausgehen, apriorischen Charakters sei. Dieser auch von Schmoller übersehene Einwand gegen Mengers Methodologie scheint mir schwerwiegender als alle sonstigen Raisonnements.

Die Frage der Einzelproblemforschung ist mit Recht von Menger als eine sehr wichtige behandelt worden, und ich glaube doch, dass Schmoller seinem Wiener Kollegen eine Absicht unterschiebt, die dieser nicht gehabt haben kann, wenn er die Einzelforschung der Universalbetrachtung gegenüberstellt. Dieses soll nicht so viel heissen, als wenn Menger gemeint habe, dass, weil man behufs Einzelforschung oft genötigt ist, gewisse zu beobachtende Erscheinungen zu isolieren, er nun geglaubt hat, auf die Erkenntnis des Zusammenhanges dieser ad hoc isolierten Erscheinung mit andern und entlegenern Erscheinungen verzichten zu wollen oder dass jene Isolierungen nun auch für alle Ewigkeit gelten. Das kann Menger, ein so gründlicher und scharfsinniger Kopf, unmöglich gemeint haben.

Sehr wichtig ist nun ferner die Frage nach der Zweckmässigkeit der Heranziehung von Staat und Gesellschaft, von Sitte und Recht zur Erklärung der theoretischen Probleme der Nationalökonomie, d. h. mit andern Worten nach der Möglichkeit einer allgemeinen Socialwissenschaft, welche den generellen Teil der theoretischen Volkswirtschaft bilden würde. Menger will von einer solchen Unterwerfung der theoretischen Nationalökonomie, die er im wesentlichen etwa auf die Lehre von der Preisbildung, der Einkommensverteilung und vom Geldwesen beschränken möchte, unter jene generelle Socialwissenschaft nichts wissen. Er spricht

mit einer gewissen Geringschätzung von dem „Phantom einer Universaltheorie der socialen Erscheinungen". Dem gegenüber bemerkt Schmoller ganz richtig: „Allerdings glauben wir, dass gewisse generelle Sätze über die psychischen Zusammenhänge, das Zustandekommen von geistigen Massenbewegungen über Moral, Sitte und Recht, über Staatsgewalt und Freiheitsrechte u. s. w. allen socialen Disciplinen gemeinsam sind, und in der Nationalökonomie vorausgesetzt oder als Einleitung und Hilfssätze vorgetragen werden müssen. Es werden damit keine specifischen Gesichtspunkte der Geschichtsforschung in die nationalökonomische Theorie hineingetragen, sondern es wird nur für psychische und sociale Prozesse, die zugleich wirtschaftliche sind, die gesamte Erkenntnis, die auf diesem Gebiete vorhanden ist, verwertet."

Der zweite Teil des Menger'schen Werkes*) ist im wesentlichen einer kritischen Auseinandersetzung mit der heute herrschenden historischen Volkswirtschaft gewidmet. Menger glaubt, der letzteren die Konzession machen zu müssen, dass er die historische Entwickelung der Formenveränderung der meisten wirtschaftlichen Institutionen zugiebt. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass es erlaubt sei, für jede historische Gestaltung und für jede Entwickelungsstufe eine besondere Theorie aufzustellen. Vielmehr müsse der nationalökonomische Theoretiker einen nach Ort und Zeit bedeutsamen Zustand herausgreifen, diesen zur Grundlage seiner Darstellung machen und dann auf die abweichenden Zustände anderer Zeiten und Völker hinweisen. Wie verfahre denn der wissenschaftliche Anatom? Er macht die Präparate, Skelette und Leichen von Indogermanen zum Objekt seiner Demonstrationen und weist gelegentlich auf die Abweichungen an den Körpern der Neger, Malayen etc. hin. Statt dessen gehe die historische Richtung darauf aus, unhistorische Theorien mit historischem Beiwerk zu verbrämen, die litterarische und dogmengeschichtliche Forschung mit der Theorie selbst zu verschmelzen und statt die Einzelerscheinung der wirtschaftlichen Zustände in den Vordergrund zu stellen, Erfahrungsthatsachen mit historischen Gesichtspunkten zu vermengen.

*) Zweites Buch (Kap. 1—3): Über den historischen Gesichtspunkt der Forschung in der politischen Ökonomie.

Dieser ganze Irrweg sei zurückzuführen auf eine Verwechselung der Philosophie der Geschichte, welche sich in volkswirtschaftlichen Parallelen verschiedener Zeiten und Völker erschöpft, mit der Theorie der Nationalökonomie.

Wer vermag zu leugnen, dass in diesen Anklagen Karl Mengers manches Berechtigte liegt, ja, dass hier eine Erscheinung vorliegt, die auch auf anderen Gebieten hervortritt, nämlich eine in der ersten und zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eigentümliche Überwucherung des „Historicismus“ (Vgl. Menger: „Die Irrtümer des Historicismus.“ Leipz. 1884.) gegenüber den Theorien? Dies übersieht Schmoller in seiner Entgegnung gegen Menger, dem er dafür den freilich sehr billigen Vorwurf macht, dass ihm das „Organ“ fehle, die Notwendigkeit der heutigen historischen Schule zu begreifen. Viel sachlicher ist der Einwurf, den Schmoller gegen Mengners Ignorierung der Entwickelungsgeschichte der Volkswirtschaft in den Worten erhebt: „warum sollen wir uns begnügen mit einem einzigen zeitlichen Durchschnitt des Geschehens, mit dem der Gegenwart?“

Im dritten Buche*) wird die eigentliche Methodologie der Volkswirtschaftswissenschaft entwickelt und insbesondere wird hier die früher nur berührte Analogie der Socialerscheinungen und der natürlichen Organismen, die Grenzen derselben und die für die Socialforschung hieraus sich ergebenden methodischen Gesichtspunkte weiter verfolgt.

Worin besteht nun die Analogie der Auffassung zwischen dem organischen Leben der Natur und den vermeintlichen organischen Gebilden der menschlichen Gesellschaft? Worin besteht das Wesen des socialen Organismus? Offenbar in nichts Anderem, als dass die Gesellschaft als einheitlicher, zweckmässig fungierender und in seiner Entwickelung natürlich und absichtslos verlaufender Prozess darstellender Körper aufgefasst wird. Mit wie geringem Rechte jedoch diese Übertragung des Begriffes des „Organischen“ von der Natur auf die menschliche Gesellschaft geschieht, darüber haben wir uns oben bei der Erwähnung des grossen Werkes von Schäffle ausge-

*) Drittes Buch (1.—2. Kap.): Das organische Verständnis der Socialerscheinungen.

sprochen. Soviel steht fest, dass diese ganze Bewegung durch den modernen Aufschwung und durch das starke Überwiegen der Naturwissenschaften entstanden ist. Man glaubte, dass die Betrachtungsweise der Natur, die zu so erstaunlichen Resultaten geführt hat, durch Übertragung auf andere, insbesondere auf das sociale Gebiet auch hier so herrliche Früchte tragen müsste. Aber man bedachte nicht, dass nur ein Teil der Socialerscheinungen eine und in diesem Falle auch nicht vollständige Analogie mit den Organismen der Natur zulasse, da Vieles bekanntlich das Ergebnis menschlichen Willens, menschlicher Übereinkunft und menschlicher Gesetzgebung ist. Was den behaupteten organischen Ursprung von socialen Erscheinungen betrifft, so kann derselbe mit dem ersten Keimen und Werden natürlicher Organismen gar nicht in Vergleich gestellt werden. Eine nähere Untersuchung ergiebt, dass dort entweder ein Gemeinwille oder solche individuelle Bestrebungen obwalten, welche gewisse unbeabsichtigte, allgemeine Folgen haben. Menger vergleicht das Verfahren jener Socialtheoretiker damit, als wenn ein Physiologe das Nervengeflecht unseres Körpers durch ein Telegraphennetz erklären wollte. Nun, dieser Vergleich ist auch thatsächlich angestellt worden und zwar mit einigem Rechte. Denn die Art, wie vom Sensorium aus z B. Willensakte an die äusseren Organe mitgeteilt werden, hat — mutatis mutandis — thatsächlich ihre Analogie in der Art und Weise wie die in der Batterie hervorgerufene Elektricität durch die Leitungsdrähte des Telegraphen fortgepflanzt wird. Davon aber abgesehen, will Menger durch dieses Beispiel nur die Unvergleichbarkeit von Naturorganismen mit menschlichen Veranstaltungen erläutern. Ferner abstrahieren wir davon, dass sociale Erscheinungen entweder aus Kollektivwillensakten (Gesetze, Institutionen etc.) oder aus solchen vielen individuellen Bestrebungen hervorgehen, welche in ihrem Gesamteffekt ein unbeabsichtigtes gemeinsames Resultat ergeben. So ist auch die Frage, ob die Natur der organisch-physischen Individuen, welche doch hier die „Atome“ dieser socialen Prozesse bilden, so ganz hierbei zu übersehen sei, mit anderen Worten: ob die agierenden Menschen so ohne weiteres zu leblosen Mechanismen herabgesetzt werden können und dürfen.

Wir sehen hieraus, dass die „exakte“ Richtung der heutigen Volkswirtschaft, welcher die historische Schule „Atomismus“ vorwirft, gerade die organische Dignität des Einzelindividuums verteidigt; nur dass sie nicht auch dieselbe Natur des „Organischen“ auf die socialen Kollektivindividuen übertragen will.

Aber mit einigem Rechte wirft demgegenüber Schmoller die Frage auf, ob alle socialen Kollektiverscheinungen sich durch jene zwei Rubriken erschöpfen und ob nicht doch noch Einwirkungen von der Gesamtheit als Ganzes auf das Individuum und umgekehrt — Menger leugnet diese Wechselwirkung — angenommen werden müssen. Für den Unbeteiligten, d. h. für denjenigen, der in wissenschaftlicher Unbefangenheit die Entwickelung der Einzeldisciplinen vom universalhistorischen und philosophischen Standpunkte aus ansieht, ist soviel einleuchtend, dass die Gründe auf beiden Seiten sehr viel zu wünschen übrig lassen. Dieses ist aber gerade das Hauptargument, auf welches immer und immer wieder hingewiesen werden muss, dass einer „Socialwissenschaft der Zukunft“ doch vor allem eine „Philosophie der Geisteswissenschaften“ vorangehen muss, welche eine Prinzipienlehre für alle andern (historischen, ethischen, juristischen, volkswirtschaftlichen) Disciplinen enthalten müsste. Hier erst wäre das Problem zu lösen, ob die genannte Wissenschaft die Kategorien der Natur zur Erklärung ihrer Phänomene bedürfe oder nicht. Wir verkennen nicht die Schwierigkeit einer solchen neuen Wissenschaft. Aber es sind doch in den modernen Hilfszweigen, wie in der Kulturgeschichte, Sprachwissenschaft, Ethnologie, Völkerpsychologie, mancherlei dankenswerte und vielversprechende Anfänge gegeben. Ob dagegen einige neueste dahin zielende Versuche wie z. B. der von Rudolf Eucken („Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens“ 1888) und hauptsächlich der von Wilhelm Dilthey („Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte“ 1888) nicht noch wegen Mangel an socialwissenschaftlich brauchbarem Material allzu verfrüht sind, wollen wir dahingestellt sein lassen.

Den letzten Abschnitt*) hat Menger einer litterarhistorischen

*) Viertes Buch (1.—4. Kap.): Über die Entwickelung der Idee einer historischen Behandlung der politischen Ökonomie.

Betrachtung gewidmet — in welcher er den Ursprung und die Entwickelungsstadien jener „historischen“ Richtung verfolgt. Es sind hier mancherlei treffende Bemerkungen zu finden. Menger zeigt in dieser Skizze den Zusammenhang der vielfach zwischen den historischen und juristischen Auffassungen des Staates während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und den Anfängen der historischen Volkswirtschaftsschule besteht.

Trotz Schmollers Verkleinerungsversuch darf Mengers scharfsinniges Werk als eine der bedeutendsten Erscheinungen der neuern theoretischen Wirtschaftswissenschaft betrachtet werden. Die methodologischen Probleme, sowie die wissenschaftlichen Ziele dieser Disciplin sind hier in einer energischen und den vielfach verwaschenen Versuchen der Neuzeit gegenüber rücksichtslosen Weise betont. Untersuchungen wie die Carl Mengers werden endlich dahin führen, über die theoretischen Grundprinzipien der Nationalökonomie Klarheit und Einstimmigkeit zu bringen. Keine Wissenschaft — selbst die Jurisprudenz nicht — ist heute für die prak- Politik und das reale Gesellschaftsleben wichtiger als die Volkswirtschaft. Und doch giebt es heute wenig Wissenschaften, über deren Wesen und Aufgaben gerade unter ihren eigenen Bekennern eine solche Verschiedenheit, ja eine so erbitterte Gegnerschaft herrscht.

* * *

Was den übrigen Inhalt des Schmoller'schen Werkes betrifft, so sehen wir hier von einem grösseren Aufsatz: „Die neueren Ansichten über Bevölkerungs- und Moralstatistik“ ab, weil er durch seinen Inhalt eigentlich aus dem Rahmen des Buches, welches wesentlich historisch-kritischen Charakters ist, herausfällt. Was ausser den oben analysierten Abhandlungen noch an interessanten aber kleineren Studien hier zu finden ist, betrifft ebenfalls die Litteratur der heutigen Volkswirtschaftslehre. So z. B. die Studie über den Schutzzöllner Henry Carey und den Agrarsocialisten Henry George („Progress and Poverty“, deutsch von Gütschow, Berlin 1881), die Kritik über das Werk des Wiener Journalisten und „freihändlerischen Socialisten“ Theodor Hertzka: „Die Gesetze der

socialen Entwicklung" (Leipzig 1886),*) sowie über den geistvollen Funck-Brentano (nicht zu verwechseln mit dem jetzt von Leipzig nach München berufenen Lujo Brentano), dessen Buch „La civilisation et ses lois, morale sociale" (Paris 1876) Schmoller einer ausführlichen und sehr wohlwollenden kritischen Analyse unterzieht. — Auch hier wie überall ist Schmollers Urteil massvoll und zeugt von dem Bemühen, auch dem Gegner gegenüber gerecht zu sein. Nur selten tritt der Parteimann in ihm hervor. Dieses giebt seinem Buche, welches die Vorzüge und Mängel einer zeitgeschichtlichen Publikation nicht verleugnet, doch einen höheren Wert und macht es zu einem orientierenden Führer innerhalb der mannigfaltigen volkswirtschaftlichen Richtungen und Parteien der Gegenwart.

Es trifft dies selbst zwei so fremdartigen Erscheinungen gegenüber zu, wie die beiden amerikanischen Nationalökonomen Henry Carey und Henry George sind. Die Charakteristik dieser beiden Schriftsteller ist möglichst objektiv und von dem Streben beseelt, das Individuelle und Eigenartige dieser immerhin bedeutenden Männer dem Leser vor Augen zu führen.

---

*) Hertzkas frühere Schriften bewegen sich wesentlich auf dem Gebiete der Währungsfrage. Neuerdings hat sich dieser ehemalige nüchterne Freihändler in das Land des sog. Staatsromans begeben und seine Utopie „Freiland" (Wien 1890), in welcher der frühere Börsenredakteur der farbenreichsten socialen Traumphantasie sich überlässt, erinnert an jenes einst viel gelesene, heute jedoch vergessene litterarische Genre des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, in welchem, nach dem Vorangang des Thomas Morus in seiner Utopia, z. B. der französische Abbé Morelly durch seine „Basiliade", der englische Publizist James Harrington durch seine „Oceana" u. a. sich ausgezeichnet haben. Einen ausgesprochenen socialistischen Charakter trägt die vor einigen Jahren in Boston erschienene liebenswürdige Utopie des amerikanischen Novellisten Edward Bellamy „Looking backward", welche von Prof. Georg v. Gizycki ins Deutsche übertragen und unter dem Titel „Ein Rückblick aus dem Jahre 2000" herausgegeben, bei uns einen ungeahnten Erfolg erzielt hat. Das novellistische und romantische Element in dem Buche ist ebenso wie die Composition zwar etwas dürftig; doch sind die anziehenden Farben, mit denen hier die künftige sociale Gesellschaft geschildert wird, so anziehend und verlockend, dass dieses Phantasiegemälde fast an Etienne Cabets glänzende Schilderungen des Socialstaats in seiner einst vielgelesenen „Voyage en Icarie" erinnert. Bellamys Utopie hat eine Menge von Gegenschriften hervorgerufen, die jedoch zu unbedeutend sind, um hier erwähnt zu werden.

Carey ist bekanntlich schon seit mehr als 20 Jahren durch Eugen Dühring, der ihn allerdings weitaus überschätzt, in Deutschland eingeführt worden. Seitdem sind seine Schriften, insbesondere seine „Principles of Political Economy" (3 Bde.), sowie seine „Principles of social Sciences" (3 Bde., deutsch von Adler) bei uns viel verbreitet worden, obgleich die bisher herrschende deutsche Freihandelsrichtung den schutzzöllnerischen Ideen Careys wenig geneigt war. Anders freilich hat sich die Sache seit einem Decennium gestaltet, seitdem der „Schutz der nationalen Arbeit" auch in Deutschland das herrschende Stichwort geworden ist. Carey wird jetzt viel und eifrig studiert und wie früher Adam Smiths berühmtes Buch „Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" gewissermassen die Bibel aller volkswirtschaftlichen Jünger gewesen ist, so sind jetzt Careys Schriften unter der studierenden Jugend Deutschlands gewissermassen zum Range der „Klassicität" erhoben worden.

Aber Schmoller ist doch weit entfernt, diesen schriftstellerisch so fruchtbaren Amerikaner zu überschätzen. Seine Charakteristik zeigt Licht und Schatten in der gehörigen Verteilung: „Ein reiner Agitator und Pamphletist war der gänzlich ungelehrte, ja wissenschaftlich fast rohe oder kindliche Autodidakt ein grosses, ruheloses Talent, ein Polyhistor und Bücherverschlinger, ein Broschüren- und Leitartikelschreiber, der Jahrzehnte lang fast täglich sein Tintenfass ausschrieb, in seinen wissenschaftlichen Grundanschauungen so phantastisch, dass fast jeder deutsche Primaner (!) ihn auslachen muss (sic!), wenn er von derselben Kraft deklamiert, welche Planeten in ihrem Gange und die Menschen in ihrer Verteilung auf die verschiedenen Ansiedelungen beherrsche. Aber doch ein Mann, der es zu Wege gebracht hat, dass Millionen seiner Mitbürger auf ihn schwören, dass seine Hauptbücher in alle Sprachen übersetzt sind, dass ein bedeutender, freilich einseitiger Denker ihn zu den ersten Namen seiner Wissenschaft rechnen konnte. Was an Carey anzieht und anziehen muss, ist leicht zu sehen. Wen freut es nicht, einmal endlich einer Erscheinung zu begegnen, die auf eigenen Füssen steht? Carey ist ein origineller Denker und einer, der als Beobachter auf einem wirtschaftlich höchst interessanten Boden,

auf dem jungfräulichen Boden Amerikas, umgeben von dieser jugendlichen Riesenkultur, vieles gesehen und gehört hat, was unserm europäischen Gesichtskreise fern liegt."

Diese Charakteristik ist in wesentlichen Punkten zutreffend wie auch die psychologische Bemerkung Schmollers richtig ist, dass Carey, als Irländer von Abstammung, von leidenschaftlicher Wut gegen England erfüllt, sein Lebelang die englische Freihandeltheorie bekämpft habe. Aber zu diesem mehr unbewussten psychologischen Motiv müssen auch sachliche Gründe kommen und an diesen hat es Carey bei der Verteidigung des amerikanischen Schutzzolles nicht fehlen lassen. Dass er hierbei sich vielleicht in Widersprüche verwickelte, ist ja richtig. Aber dieses hat darin seinen Grund, dass Carey kein deutscher Professor, kein Gelehrter in unserem Sinne gewesen ist, dem es darauf ankam, ein durchdachtes und widerspruchloses Gedankensystem auszuarbeiten, sondern wesentlich Journalist und Agitator war, der seine Argumente sehr oft nach der politischen Situation wie nach den Argumenten seiner Gegner modifizierte.

Auch dem schnell berühmt gewordenen Verfasser von „Progress and Poverty" gegenüber ist Schmoller bemüht, möglichst objektiv zu sein. Henry Georges Agrarsocialismus bietet mancherlei interessante Punkte dar. Nicht aus mangelndem Kapital oder aus Menschenüberfluss, wie Malthus behauptete, ist das Elend und der Pauperismus zu erklären, sondern derselbe rührt, wie George überzeugt ist, von der Verteilung der produzierten Güter her. Dem Nachweis und der Begründung dieses Gedankens ist ein grosser Teil von „Progress and Poverty" gewidmet. Zu diesem Behufe muss eine neue Grundrententheorie aufgestellt und das Verhältnis von Lohn und Kapitalzins anders, als dieses bisher geschehen ist, formuliert werden. Alle bisher angewandten Mittel, wie der freie, billige Verkehr mit Grundstücken, die Beschränkung der Latifundienbildung, die gleiche Verteilung des Grundbesitzes, die Beschränkung des Pachtrechts und dergl. werden das Grundübel, das Landmonopol nicht beseitigen. Das einzige und wahre Heilmittel besteht darin, das Privateigentumsrecht an Grund und Boden aufzuheben und dieses zum Gemeingut zu erheben. War ja

doch Grund und Boden auch in den früheren Kulturperioden immer Gemeingut gewesen. Der sociale Fortschritt (progress) muss darin bestehen, dass er wieder das werden muss, was er schon gewesen ist. Aber wie soll dieses geschehen? Nicht, wie Herbert Spencer will, dadurch, dass alles Land gegen Entschädigung eingezogen und an den Meistbietenden verpachtet wird, sondern dadurch, dass die Grundrente durch Besteuerung für den Staat appropriirt, sonst jedoch jeder Eigentümer seinen Besitz zur freien Verfügung erhält.

George verspricht sich von seiner radikalen Massregel die wunderbarsten Wirkungen z. B. die Abschaffung aller anderen für den einziehenden Staat wie den zahlenden Bürger gleich lästigen Steuern, mit Ausnahme der Grundrentensteuer. Hierdurch würde aber nach der festen Überzeugung Georges die Thatkraft, die Betriebsamkeit und die Wirtschaftlichkeit der Bürger in ausserordentlichem Masse erhöht werden. Ferner würde dann alles jetzt dem landwirtschaftlichen Anbau entzogene Land diesem Zwecke wieder zurückgegeben werden. Der Verkaufspreis des Bodens würde fallen und deshalb alle Grundstückspekulationen fortfallen und dergl. Noch glänzender sind die intellektuellen und moralischen Fortschritte, welche George infolge seiner Landreform in Aussicht stellt. Diese Schilderungen lesen sich wie die Phantasiestücke in den Utopien von Thomas Morus, Campanella und Etienne Cabet.

Schmollers Kritik gegen Henry George ist massvoll und schonend. Er meint, der Grundfehler des Buches bestehe in der Generalisation wesentlich amerikanischer Verhältnisse und in ihrer Unübertragbarkeit auf Europa. Schmoller verweist auf die Geschichte der Landwirtschaft, aus welcher zu ersehen sei, welche fördernde Rolle die Einführung des privaten Grundbesitzes gespiel hat. Ist es aber zu verlangen, dass ein ernster Reformer, welcher aus dem Privatlandbesitz alle heutigen Übel der Gesellschaft herleitet, sich um historische Rückblicke kümmern soll? Schmoller fürchtet auch, dass die Aufhebung des Privatlandbesitzes die „Grundlage für jede unabhängige Aristokratie“ zerstören könnte. Wir sind der Meinung, dass z. B. in Deutschland das Verschwinden des begehrlichen und entarteten Landjunkertums von dem grössten Teil der Nation nicht sehr bedauert werden wird. Wir würden dann wenigstens keine

„Agrarier“ als gesonderte politische Partei besitzen, die mit allen rückschrittlichen Mächten in Staat, Wissenschaft und Kirche im Bunde steht. Und was endlich Schmollers Einwand betrifft, dass bei Henry George eigentlich nur Generalisationen specifisch amerikanischer Agrar- und Industrieverhältnisse vorliegen und dass seine Vorschläge auf Europa unübertragbar wären, so vergisst er, dass George selbst europäische Nationalökonomen etc. citiert und auch in seinen Ausführungen auf die betreffenden Verhältnisse in den europäischen Ländern Rücksicht nimmt. Ja für Deutschland selbst haben, was Prof. Schmoller gänzlich übersieht, die agrarsocialistischen Ideen Georges ein gewisses aktuelles Interesse. Schmollers Aufsatz ist 1882 geschrieben, aber seitdem haben wir die Anfänge einer durchaus ernst zu nehmenden agrarreformatorischen Partei zu verzeichnen, an deren Spitze der durch seine Schriften*) bekannte deutsche Agrarpolitiker Michael Flürscheim steht.

Michael Flürscheim ist Agrarsocialist und die „Sociale Frage“ ist es, deren Lösung er bei seiner ganzen bisherigen litterarischen und — neuerdings auch agitatorischen Thätigkeit im Auge hat. Aber diese Lösung ist nach Flürscheim nur auf dem „einzigen Rettungswege“ möglich, d. h. der Rückgabe des Grundes und Bodens an die Volksgemeinschaft. Dieser Grundgedanke wird in dem Werke „Der einzige Rettungsweg“ in 7 Kapitel-Abschnitten mit einer gewissen Breite zwar, aber mit Wärme und Überzeugungstreue vorgetragen. In den 7 Abschnitten behandelt er:

*) Ein Vorschlag zur Lösung der socialen Frage (3. Aufl. 1884); das Staatsmonopol des Grundpfandrechts (1885); der einzige Rettungsweg (1886); Deutschland in 100 Jahren (1887) u. s. w. Flürscheim war früher Fabrikant zu Gaggenau in Baden und lebt jetzt als Schriftsteller in Baden-Baden. Flürscheim hat grosse Reisen gemacht und die wirtschaftlichen Verhältnisse Europas und Amerikas eingehend studiert. Einer der Hauptagitatoren für den Flürscheim'schen Agrarsocialismus in Deutschland, Dr. Aug Theod. Stamm in Wiesbaden, der Begründer des „Allwohlbundes“, ist vor Kurzem (im Juni 1892) gestorben. Ausser einigen religionsphilosophischen Schriften, in denen er eine auf natürlicher und wissenschaftlicher Basis aufzubauende religiöse Reform anstrebt, hat er auch eine Reihe socialpolitischer Arbeiten veröffentlicht, von denen wir nennen: „Die Erlösung der darbenden Menschheit“ (4. Aufl. 1884); „Die socialpolitische Bedeutung der Bodenreform“ (1885); „Adam Smith und seiner Schüler Irrlehre“ (1887.)

„das Problem“, „die Lösung des Problems“, „der einzige Rettungsweg“, „die Wirkungen der Reform“, „die Wege der Durchführung“, „Widerlegung der Einwände“, „Zusammenfassung des Inhalts“. Der Verfasser frägt: „Was ist die sociale Frage“ und giebt die Antwort: „Früher war die sociale Frage eine Sache des Mangels, heute haben wir das umgekehrte Bild, die Not wegen des Überflusses. Wegen sog. Überproduktion haben wir Arbeitslosigkeit Die fehlende Kauffähigkeit wegen Geldmangels kann nicht als Grund gelten, da Geld nur ein Mittel zur Tauscherleichterung ist und in den meisten Fällen gar kein wirkliches, sondern nur Gedankengeld in Anwendung kommt . . . . . . „Das Symptom der Krankheit ist der schnell zunehmende Reichtum einer Minderheit neben Massenverarmung“. Das Hauptunglück besteht aber nicht darin, dass Einzelne in Überfluss schwelgen, während die Andern darben, sondern in dem Umstand, dass Erstere nicht noch mehr vergraben, d. h. dass sie ihr Einkommen nicht verbrauchen, sondern zum Teil ersparend und zinsbringend anlegen. Der Zins ist aber ein Tribut auf die Güter-Erzeuger. Zins und Zinseszins bilden eine Macht, gegen welche die Arbeit nicht ankämpfen kann. Die Tributmacht der Rothschild, Gould, Vanderbilt u. s. w. ist bereits zu einer solchen Höhe gediehen, dass wir eine weitere Verdoppelung in den nächsten zwanzig Jahren nicht werden ertragen können. Friede und Sicherheit des Besitzers, ungestörte Güterproduktion müssen nur um so schneller den allgemeinen Ruin herbeiführen. Krieg und zerstörende Naturereignisse können allein in dieser Lage eine Herausschiebung der Katastrophe herbeiführen“ . . . . . . „Der Grund und Boden bildet die Hauptquelle des imaginären Kapitals“. Es ist kein Erzeugnis der Arbeit, bietet aber in Folge seiner Unentbehrlichkeit ein unfehlbares Mittel der Tributerhebung für diejenigen, welche ihn mit Beschlag belegen können. Der grösste Teil des Weltkapitals besteht also aus dem Wert der Tributpflicht der arbeitenden Volksmassen, und ist nichts weiter als der Marktpreis des Fleisches aller weissen und farbigen Sklaven . . . . . .

Die Lösung der „Socialen Frage“ sieht Flürscheim in der Abschaffung des Zinses, resp. der Rente und in der Aufhebung

des Privat-Grundeigentums. Alle andern vorgeschlagenen Mittel sind nur palliativer Natur und treffen nach Flürschheim auch nicht das Wesen jener allgemeinen Weltkrankheit, die wir „sociale Frage“ nennen, weder ist es die Übervölkerung, noch der Militarismus. noch die Zollfrage, noch auch die Währungsfrage, am Allerwenigsten die sogen. Judenfrage, die das Wesen der socialen Krankheit berühren, Was I., die Übervölkerung betrifft, so zeigt sich das sociale Problem ebenso gut in dünn- wie in dichtbevölkerten Ländern. Ferner II., Militarismus! Hier meint Flürschheim, dass eine Entlassung aller stehenden Heere die Überproduktion noch weit mehr steigern, also das Übel vergrössern würde. Auch III., die politische und gewerbliche Freiheit ist ohne Belang, da die sociale Not in ihrem Auftreten oder Verschwinden ganz unabhängig von diesen Faktoren ist. Dann wird auch noch die Zollfrage sehr oft als Grund der Notlage hingestellt. Aber mit Unrecht: denn wie in freihändlerischen so tritt die sociale Krankheit auch in schutzzöllnerischen Ländern hervor. Den Juden gar als die Ursache der socialen Not hinzustellen, zeugt von ebenso viel volkswirtschaftlicher Unwissenheit als von moralischer Bosheit. Ich gehe jedoch hier auf die weitern Consequcnzen, die Flürscheim aus seinem Grundprinzip herleitet, nicht weiter ein, glaube indess, dass dieser Agrarsocialismus eine gewisse Zukunft hat, da seine Behauptungen auf wirklichen und thatsächlichen Verhältnsisen beruhen, ferner weil seine Schlüsse und Folgerungen logisch unanfechtbar sind, und last not least, weil die Bodenreform von politischen und Verfassungsfragen völlig unabhängig ist, also ebenso gut in Monarchien als in Republiken durchgesetzt werden kann —. Doch kehren wir zu Schmoller zurück.

Im Übrigen stellt unser Berliner Professor Herrn Henry George, für dessen ehrliches Streben auch wir alle Sympathien haben, höher als sein viel gerühmtes Buch. Er erblickt in ihm einen „frischen ganzen Mann, dem die neue Welt, das Rauschen des Urwaldes und die kernhafte Kraft des Amerikanertums noch ein ganzes Herz und einen offenen scharfen Blick gelassen und der uns ein Selbstbekenntnis darüber ablegt, was aus einer Mischung solcher Elemente mit der abgelebten Schulweisheit englischer Popularphilosophie werden könne.“ Ich habe diesen Passus, der mit einem zärtlich

wohlwollenden Blick auf George zugleich einen scharfen Hieb nach einer andern Seite austeilt, zweimal gelesen, da mir augenblicklich nicht recht klar war, wem jener Seitenhieb zugedacht war. Die „abgelebte Schulweisheit englischer Popularphilosophie“? Mir geht es hierbei, wie dem seligen Rat Camillo Rota in Lessings „Emilia Galotti.“ „Ein Todesurteil?“ „Recht gern!“ Wie? „Recht gern?“ Mir will das Wort nicht aus dem Sinne: „Recht gern!“. Aber Professor Schmoller ist doch kein verliebter Prinz von Gonzaga, der, von dem Eindrucke einer schönen jungen Dame in Bann gehalten, so etwas gedankenlos ausspricht. Wer mag nur in aller Welt unter der „abgelebten Schulweisheit englischer Popularphilosophie“ gemeint sein? Adam Smith, der ausser seinem weltberühmten, volkswirtschaftlichen Werke auch eine „Theory of moral sentiments“ geschrieben hat, in der er in einem gewissen Gegensatz zu seinem einen egoistischen Grundzug zeigenden wirtschaftlichen Hauptwerke alle moralischen Empfindungen auf die Einstimmigkeit der Erregungen und das Glück der Gesellschaft auf dieser „Sympathie der Seelen“ aufbaute? Oder sind mit jenem vernichtenden Worte Ricardo und Malthus gemeint? Diese haben sich unseres Wissens niemals weder spekulativ noch populär mit philosophischen Problemen beschäftigt. Oder Herbert Spencer? Der hochgeschätzte Verfasser der „Principles of biologie“, der „Principles of psychologie“, der „Principles of sociologie“ u. s. w. ist nichts weniger als ein Popularphilosoph etwa im Sinne der sogen. Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Spencer ist anerkanntermassen ein exakter Forscher ersten Ranges. Wer ist also gemeint? Doch halt! vielleicht John Stuart Mill? über welchen wir bei Schmoller (S. 247) die merkwürdigen Worte lesen, dass „eine spätere unbefangene Geschichtsschreibung ihn nur als einen greisenhaften, von abstrakter Gedankenblässe angekränkelten, aller kraftvollen Individualität ermangelnden, scharfsinnigen Epigonen der Smith-Bentham'schen Epoche anerkennen wird.“

Dem weltberühmten Verfasser der „Induktiven Logik“ wird dieser Satz weiter nichts schaden; aber wir bedauern ihn doch im Interesse — Schmollers selbst, dessen Buch sonst überall — nur nicht den englischen Nationalökonomen gegenüber — eine schöne objektive

Haltung zeigt. Nun ist es ja richtig, dass jenes harte Wort Schmollers nicht dem berühmten Logiker und Methodologen, nicht dem kritischen Beurteiler der Hamilton'schen Philosophie, sondern wesentlich dem Verfasser der „Principles of political economy" gilt, ein Werk, um dessen willen kein Geringerer als Adolf Soetbeer, der es übersetzt hat, Stuart Mill neben Adam Smith, Say und Ricardo stellt, ferner gilt es dem demokratischen Reformer, wie er sich in den Schriften „Thoughts on parliamentary reform", „On representative governement", „On liberty", „The Subjection of women" u. s. w. zeigt. Aber ich meine doch, dass es selbst der Abneigung gegen den politischen Radikalismus — denn dieser ist hier das eigentliche innere Motiv — heutzutage nicht mehr erlaubt sein darf, gegen einen der anerkannt ersten Forscher und politischen Schriftsteller des Jahrhunderts solche Ausdrücke zu gebrauchen, ohne — sich in bedenklicher Weise blosszustellen.

Es ist überhaupt bemerkenswert, dass unsere heutigen deutschen Publizisten, sobald sie ihre konservative Gesinnung an den Tag legen wollen, gerade ihr Mütchen an Stuart Mill kühlen. Die Erscheinung wäre unerklärlich, wenn man nicht wüsste, dass Mill der grösste Gegner alles Staatsabsolutismus — auch wenn er in der Form eines Staatssocialismus auftritt — gewesen ist. Mill ist der schärfste, wenn auch nicht tiefste Vertreter des socialen und staatlichen Individualismus. Und er ist so garnicht „historisch", und der Unerbittlichkeit seiner Deduktionen fehlt jede Romantik. Daher der geheime und allgemeine Hass gegen einen Mann, dessen berühmte Abhandlung „Über die Freiheit" dahin gerichtet ist, darzulegen, dass „der einzige Zweck, der Menschen berechtigen kann, vereinzelt oder vereinigt, die Freiheit anderer zu beschränken, der Selbstschutz ist; dass die einzige Absicht, in der man gegen irgend ein Mitglied einer gesitteten Gemeinschaft Gewalt gebrauchen darf, die ist, Unheil für andere zu verhüten. Sein eigenes Wohl, das leibliche wie das sittliche, ist kein ausreichender Grund dafür. Man kann ihn nicht gerechterweise nötigen, etwas zu thun oder zu unterlassen, weil das für ihn besser wäre, weil es ihn glücklicher machen würde, weil es — nach der Meinung anderer — verständig oder auch recht ist. Dies sind gute Gründe, um ihm Vorstellungen

oder Einwürfe zu machen, um ihn zu bereden oder zu beschwören, aber nicht, um ihn zu zwingen oder Leid über ihn zu verhängen, im Fall er anders handelt. Damit dies statthaft sei, muss die Handlung, die man hindern will, danach geartet sein, Übles für jemand andern zu bewirken. Der einzige Teil seines Verhaltens, für den jemand der Gesellschaft Rechenschaft schuldet, ist der, welcher andere betrifft. In dem, was nur ihn angeht, ist seine Unabhängigkeit rechtlich unbeschränkt; über sich selbst, über seinen Körper und Geist ist der einzelne souverän." („Über die Freiheit", deutsch von Th. Gomperz S. 9.)

Um jedoch nicht von dem immerhin gehaltvollen Werke des Professor Schmoller mit einem Tadel zu scheiden, wollen wir zuletzt noch eines Mannes gedenken, dessen Name gerade in den letzten Jahren viel genannt wurde und der, mag man von seinen wirtschaftlichen Prinzipien denken wie man will, in unseren Augen doch als ein hochverdienter deutscher Schriftsteller und Patriot gilt. Dieser ist: Friedrich List. Leider ist Lists Name in unsern Tagen vielfach als Parteistichwort gemissbraucht worden, welches die fanatischen Schutzzöllner, wie Dühring, Eisenhardt u. a. zum Gegenstand eines wahrhaft orgiastischen Kultus erhoben haben. Es ist nur zu natürlich, dass infolge dessen von den echten Freihändlern die Bedeutung Lists wiederum bei weitem unterschätzt wird. Der bescheidene und treffliche Mann ist an diesem ganzen Treiben völlig unschuldig.

Diesen Standpunkt nimmt auch Schmoller ein bei der Besprechung der von Professor Eheberg in Erlangen besorgten 7. Auflage von Lists Werk, „Das Nationale System der politischen Ökonomie" (Stuttgart 1883). Eheberg hat zu dieser Ausgabe eine grössere Einleitung geschrieben, in welcher er Lists Bedeutung aus seinem Leben und seiner Zeit heraus historisch erklärt. Dieser Aufgabe sind die ersten 4 Kapitel der Eheberg'schen Einleitung gewidmet, während im 5. Kapitel das Verhältnis der von List aufgestellten Theorie zur heutigen volkswirtschaftlichen Wissenschaft, wie sie sich gegenwärtig in Deutschland gestaltet, näher untersucht wird. Eheberg stellt sich nicht unbedingt auf den Boden der List'schen Prinzipien der „produktiven Kräfte", denen er zwar eine

gewisse Originalität und Wahrheit zugesteht, die jedoch zahlreicher Einschränkungen und Ergänzungen bedürfen. Schmoller stimmt dem auch bei, hält aber dafür, dass bei dieser Behandlungsweise doch die ausserordentliche Bedeutung Lists für die Fortbildung der ökonomischen Wissenschaft nicht in das rechte Licht gestellt werde.

Nun, gegenüber der „Parteien Gunst und Hass", welche vor kurzem bei Gelegenheit des hundertjährigen Jubiläums Lists so recht zu Tage getreten ist, halten wir Schmoller gegenüber die zurückhaltende Art Ehebergs für das Richtigere: denn nur so ist von dem grossen Schriftsteller und Agitator ein objektives Bild zu gewinnen.

Übrigens hat die Centenarfeier Lists gezeigt, dass, obgleich Adam Smith und der Freihandel heute viele mannigfaltige und einflussreiche Gegner haben, diese letztern doch auch nicht zugleich einig in der Anerkennung der Prinzipien Lists sind. In der Anempfehlung eines strengen Protektionismus sind zwar alle Agrarier mit einem Teile unserer Grossindustriellen völlig einig. Aber diese Einigkeit fällt in sich zusammen, sobald es sich um die landwirtschaftlichen Zölle handelt und unsere Agrarier müssen sich andere Bundesgenossen suchen, als da sind: Zünftler, Antisemiten u. dergl. — Diese Bundesgenossenschaft ist den Agrariern umso erwünschter, je mehr sie sich jetzt durch den sogenannten Agrarsocialismus, wie er durch die Befürworter der Bodenbesitzreform repräsentiert wird, bedroht sehen. Der auf der Halle'schen Generalversammlung beschlossene Plan einer agitatorischen Inangriffnahme des platten Landes seitens der Socialdemokratie scheint schwer durchführbar zu sein. Die Bauernmasse ist zu zähe und träge, klebt an hergebrachten Vorstellungen und steht auch noch zu sehr unter dem Einflusse der Gutsherren und der Geistlichkeit, als dass die Socialdemokratie jetzt schon Aussicht hätte, auf dem Lande festen Fuss zu fassen. Von dieser Seite her haben also die Agrarier zunächst noch nichts zu fürchten. Dagegen liegen Gründe vor, welche eine Furcht vor dem Agrarsocialismus begründeter erscheinen lassen. — Wie wir schon oben gesehen haben, gewinnen die Ideen Georges und Flürscheims mehr und mehr in Deutschland an Ausdehnung, dank einer zahlreichen litterarischen Agitation, wie sie jetzt auf diesem

Gebiete betrieben wird. Von neueren Werken erwähnen wir nur das vor kurzem erschienene von W. E. Backhaus: „Allen die Erde!"*) Das Buch ist nicht ausschliesslich der Bodenbesitzreform gewidmet; aber das umfangreiche Kapitel VIII beschäftigt sich doch wesentlich mit dieser Frage, während die übrigen Abschnitte andere socialpolitische und rechtsphilosophische Probleme („Wesen und Zweck des Staates"; „Ur- und Grundrechte"; „Zusammengehörigkeit des Socialismus und Individualismus" u. s. w.) zum Gegenstande der Betrachtung haben.

Von den letztgenannten Kapiteln scheint mir für den Charakter und die Tendenz des Werkes das VI. über die „Zusammengehörigkeit des Socialismus und Individualismus" das bezeichnendste zu sein. Bei der Wichtigkeit der hier gemachten Vorschläge, um eine Versöhnung der heutigen gesellschaftlichen Gegensätze und der ihnen entsprechenden socialpolitischen Theorien herbeizuführen, wollen wir bei dem Inhalt dieses VI. Kapitels einige Augenblicke verweilen.

Der Verfasser hält den Individualismus und den Socialismus nur für einen scheinbaren Gegensatz. Eine gewisse historische Berechtigung hatte ja wohl diese Entgegenstellung: „Die Weltkörper können sich bekanntlich nur dadurch mit wunderbarer Sicherheit und Genauigkeit durch den Weltraum schwingen, dass die Centripetalkraft und die Centrifugalkraft gemeinsam und in ununterbrochener Harmonie ihnen die Bahn bestimmen. Licht und Wahrheit können nur sein in Begleitung von Schatten und Irrtümern. Freiheit kann nur walten innerhalb eines unverrückbaren Ordnungsganzen. Eine Realität kann nicht Kraft und anstrebendes Leben gewinnen, der nicht das Siegel der Idealität aufgedrückt wäre; und ein Ideales ist ohne Körperlichkeit ebenso wenig in der Welt der Erscheinungen möglich, als ein Körperliches, dem nicht der ewige Gedanke innewohnte. Der ganze Weltenbau stellt sich uns dar als ein unendlich mannigfaltiges, aber von einem Geiste durchdrungenes Ganzes, in welchem alle Einzelkräfte und alle Gegensätze eins sind und folglich alles seelische und alles stoffliche, die ganze Unermesslichkeit der individuellen Erscheinungen,

*) Leipzig 1893. Verlag von Wilhelm Friedrich.

zu einer unauflöslichen Einheit verbunden ist. Sein und Werden, und Werden und Sein; ein beständiges Neuerscheinen und ein ununterbrochenes Entschwinden; die Existenz des Besonderen im Allgemeinen und des Allgemeinen im Besonderen; die Fortentwickelung des Ganzen durch das Einzelne und im Einzelnen, und des Einzelnen im Ganzen und durch das Ganze: auf dieser steten wechselseitigen und gemeinschaftlichen Thätigkeit beruht die Erhaltung und dauernde Erneuerung des Weltganzen in jedem organischen Einzelgebilde. Es giebt daher keinen grösseren Triumph des menschlichen Geistes, als zu verbinden, was von Naturrechtswegen zusammengehört und zu einem einheitlichen Zusammenwirken zu führen, was kraft des Weltgesetzes nicht vereinzelt wirken soll."

Gegen diese cosmologisch-philosophische Voraussetzung wird wohl niemand etwas einzuwenden haben. Aber was ist der langen Rede kurzer Sinn? Dass im Staate die Zwecke des Individuums und die der Gesellschaft zwar nicht identisch sind, aber sich doch gegenseitig ergänzen, weil beide mit einander verwachsen und so unlösbar in einander verschlungen sind, dass die Existenz einer staatlichen Gesellschaft nicht einmal gedacht werden könnte ohne die Existenz einer unermesslichen Summe individueller Lebensthätigkeit. Auch dieser allgemeine Satz ist so unanfechtbar, dass der radikalste Kommunist wie der konsequenteste Individualist nichts gegen seine Allgemeingültigkeit einzuwenden hätte. Also sind, so folgert der Verfasser weiter, Socialismus und Individualismus nur relative Begriffe. Eine Armee ist ohne einzelne Soldaten nicht denkbar und der einzelne Soldat leistet nichts ohne Einordnung in einen ganzen Körper (wie Kompagnie, Bataillon, Regiment, Brigade, Division, Armeekorps und die ganze Armee). Und doch beruht bekanntlich die Leistungsfähigkeit der ganzen Armee auf der Tüchtigkeit jedes einzelnen Soldaten — darüber sind alle Strategen einig. Die gemeinsame Thätigkeit aller, welche in der obersten Leitung der Heerführer repräsentiert ist und die hingebende Tapferkeit des Einzelnen zusammen machen erst den Erfolg einer Armee aus. Das eine ohne das andere hat, wie die Geschichte der alten und neueren Kriegsführung zeigt, keinen Erfolg.

Aber dass das Ganze nicht ohne die Teile und die Teile nicht ohne das Ganze bestehen können, ist am Ende ein alter Satz der Logik, der, für jedermann verständlich, auch durch die organischen Naturwissenschaften bestätigt wird. In der Pathologie ist Krankheit nichts anderes, als dass das einzelne Organ in seinem individuellen Leben Zwecke verfolgt, die dem Zwecke des ganzen Organismus Eintrag thun. — Aber was ist mit dieser Wahrheit für die Socialwissenschaft neues gewonnen? Die Hauptfrage ist doch die, wie muss ein Staat eingerichtet sein, damit die Zwecke des Ganzen sich decken mit den Zwecken des einzelnen Staatsbürgers? Denn alle politischen und socialen Kämpfe kamen bisher aus der Divergenz dieser beiden Seiten und von den vergeblichen Versuchen her, diese beiden Interessensphären in Übereinstimmung zu bringen; wobei wir noch gar nicht die Frage aufwerfen wollen, ob das Staatsganze auch Interessen haben soll, die nicht zugleich die Interessen des Individuums sind, d. h. ob der Staat um des Staatsbürgers, oder dieser um jenes willen da ist. — Es kommt also darauf an, eine Gesellschaftsform zu finden, welche die Wohlfahrt des Individuums (d. h. seine materielle, intellektuelle und moralische Vervollkommnung) mit der Wohlfahrt des Ganzen (d. h. seine Stärke behufs Schutz gegen äussere und innere Feinde und die Möglichkeit einer schnellen und leichten Funktionierung) identisch machen kann. Wie soll nun dies geschehen? Herr Backhaus glaubt dadurch, dass er die individualistische Produktionsweise neben die socialistische als ebenbürtig hinstellen will. Wie ist dies zu verstehen? Innerhalb desselben Staates? Der Verfasser meint, dass, wie im individualistischen Staate das socialistische Prinzip sich vielfach Geltung verschafft habe, so werde sich auch im socialistischen Staate das individuelle Prinzip seine Berechtigung erkämpfen. Das ist wohl thatsächlich richtig. Aber dieser Vorgang zeugt doch nur vom Kampfe, nicht von der Eintracht beider Prinzipien, die doch der Verfasser anstrebt. „Warum, frägt Herr Backhaus, könnte der Individualismus im Reformstaate (d. h. im künftigen Staate des Herrn Backhaus) nicht dergestalt wirksam sein, dass der Nutzen des Einen nicht zugleich den Schaden des Andern bedingt, und nicht Einige hoch bereichert werden mit Gütern, welche Anderen von Naturrechtswegen gehören, während

diese Anderen verarmen müssen? Aus welchen stichhaltigen Gründen sollte der Individualismus nicht auf allen Arbeitsgebieten, gleich wie in der Natur, reichen Segen verbreiten, und die Kraft des socialen Gedankens ohne Schädigung des Individuums, gleich wie in der aussermenschlichen Schöpfung, sich voll entfalten können? Wenn der Wirkungskreis jeder einzelnen Persönlichkeit eine kleine Welt für sich darstellt und allen diesen kleinen individuellen Welten der wüste Kampfboden kapitalistischer Konkurrenz entzogen worden ist und sie alle durch den fruchtbaren und fröhlichen Wettstreit der Arbeit mit der Arbeit verbunden sind und diese Arbeitsleistung, so verschieden sie immer an äusserem und innerem Werte, an Nutzen und Erfolg sein möge, doch insgesamt der allgemeinen Wohlfahrt zu Gute kommen, welch' schönerer Sieg wäre für den Individualismus und welch' höhere Blüte für den socialen Staat erreichbar? Sobald der Gerechtigkeit im Leben des Staates in seinen Gesetzen und Einrichtungen eine feste Burg erbaut worden ist, wird sie überall in der Gesellschaft walten können, und sie wird dann, nach menschlichem Massstabe gemessen, überall walten."

Die Antwort auf diese Fragen giebt dann der Verfasser selbst, nachdem er in Kap. VII das Programm der Socialdemokratie und ihrer verschiedenen Richtungen und Nuançen kritisch untersucht hat, in Kap. VIII, wo er die Vorzüge der Bodenbesitzreform darzulegen bemüht ist. Wir haben also in dem Verfasser einen echten Anhänger des Agrarsocialismus vor uns, der in seinem zukünftigen „Reformstaate" die guten Seiten des Individualstaates mit denen des socialistischen Staates verschmolzen sieht. — In einem Schlusskapitel: „Das gemeinsame Banner" giebt der Verfasser eine Rekapitulation und Zusammenfassung des Inhalts seines durchweg auf ernsten ethischen Prinzipien beruhenden Werkes. Er formuliert seine Forderungen schliesslich in folgenden sechs Sätzen:

1) „Da die Erde ein Werk der ewigen Allmacht, nicht Menschenwerk ist, so kann sie weder das Eigentum eines einzelnen, noch einiger wenigen Menschen sein. Und da sie ferner der Urquell aller Güter, und deswegen mit ihren Kräften und Erzeugnissen, gleich der Luft, dem Lichte und der Wärme, zum Dasein des

Menschen sowie zu seiner geistigen und körperlichen Entwickelung schlechterdings unentbehrlich ist: so muss jeder einzelne Mensch, sei es unmittelbar oder mittelbar, Teil haben an einer sein Bedürfnis befriedigenden Benutzung aller jener Kräfte und Erzeugnisse. Das Recht auf die Benutzung der Naturkraft und aller natürlichen Güter, sowie das Recht auf die vollkommendste Entwickelung seiner Persönlichkeit und somit auf den ungehinderten Gebrauch aller seiner Kräfte: diese beiden Rechte bilden das Ur- und Grundrecht der Menschen.

2) Weil nun aber der Grund und Boden der Erde thatsächlich im Besitze einer kleinen Minderheit der Menschen sich befindet, und die grosse Mehrheit derselben die zum Leben gehörigen Mittel von der Minderheit nur unter der Bedingung einer ihr abgezwungenen und beständig sich vermehrenden Tributzahlung notdürftig, und nicht einmal sicher, erhalten kann, und infolge dieses thatsächlichen Verhältnisses die Zahl der Besitzenden immer kleiner, d. h. immer reicher und mächtiger, die Zahl der Nichtbesitzenden dagegen immer grösser, d. h. immer ärmer und machtloser wird: so ist es sowohl aus Gründen der Gerechtigkeit, wie nicht minder der Staatsklugheit dringend geboten, sämtlichen Privatbodenbesitz in Allgemeinbesitz, d. h in das Eigentum Aller umzuwandeln.

3) In Erwägung, dass überwiegender Privatbesitz an Grund und Boden die Grundlage aller Unfreiheit, sowie die Ursache aller socialwirtschaftlichen Drangsale, der Gemeinbesitz alles Grund und Bodens aber die Grundlage individueller und wirtschaftlicher Wohlfahrt bildet; sowie in weiterer Erwägung, dass die politische Macht eines Staates auf seiner ökonomischen Macht beruht, und die Besitzergreifung der ökonomischen Machtmittel als die unerlässliche Vorbedingung zur Gewinnung der politischen Macht sich darstellt: ist es die heilige Pflicht aller Social- und Wirtschaftsreformer, unter welchen Parteinamen sie auch auftreten mögen, ihre Reformbestrebungen mit aller Kraft zunächst einzig und allein darauf zu richten, dass das Recht auf privates Eigentum am Erdboden aufgehoben werde.

4) Die Überweisung des vaterländischen Grund und Bodens

aus den Händen der Privateigentümer in die Hände des Staates oder der Gemeinden muss auf dem Wege der Expropriation geschehen und zwar gegen Entschädigung nach Massgabe des durch vereidigte Sachverständige abgeschätzten Wertes.

5) Jede Art von produktiver Arbeit muss sich im Reformstaate auf der Grundlage persönlicher Freiheit vollziehen; denn die Einzelkraft bildet die Grundfeste und zugleich die Initiative jeder menschlichen Schaffensthätigkeit. Weil aber keine Individualkraft sich bilden und geltend machen kann, es sei denn innerhalb der menschlichen Gesellschaft, so muss der Individualismus, die wirtschaftliche Grund- und Schwungkraft, mit dem Socialismus, der wirtschaftlichen Zustrebe- und Sammelkraft, im Haushalte einer jeden staatlichen Gesellschaft, gleichwie im Haushalte der Natur, zusammenwirken. — Daraus folgt, dass die Formen, in welchen die wirtschaftliche Arbeit sich vollzieht, individualistisch und socialistisch, also föderalistisch, sein müssen. Demnach wird es in der staatlichen Gesellschaft ebensowohl Einzelgeschäfte wie sociale Geschäfte und ebensowohl individuelles wie kollektives Eigentum geben. Welche dieser Werk- und Eigentumsformen für die verschiedenen industriellen und merkantilen Betriebe am gemeinnützigsten sind und in welchem Verhältnisse sie zu einander stehen müssen, damit sie so gemeinnützig wie möglich wirken, kann erst nach der Umwandlung des Privatbodenbesitzes in Gemeinbesitz festgestellt werden.

6) Da aber jedes einzelne Individuum sowie die zu einer Gesellschaft verbundenen Individuen nur dann von ihren Grund- und Freiheitsrechten Gebrauch machen können, wenn niemand die Macht hat, sie an der Ausübung ihrer Rechte zu hindern, und die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, dass auch im künftigen Reformstaate politisch und kapitalmächtige Persönlichkeiten oder Gesellschaften die wirtschaftlich schwächern Existenzen in ihren Rechten schädigen und dadurch gemeinschädlich handeln, so mögen in Zukunft Anordnungen und Einrichtungen nötig werden, welche geeignet sind, die schwächeren Glieder der staatlichen Gesellschaft, sowie diese selbst, gegen die Schädigung ihrer Rechte zu schützen.

Welcher Art solche Wohlfahrtsmassregeln und in welchem

Umfange, sowie in welcher Weise sie angewandt werden müssen, wird sich erst nach Durchführung der Reform an der Hand gemachter Erfahrungen bestimmen lassen."

Wir haben also hier eine Art von Gesellschaftsprogramm vor uns, welches sich als ein Kompromiss zwischen dem heutigen Invidualstaat und dem von socialdemokratischer Seite geplanten Socialstaat charakterisiert. Dieser Kompromiss geht natürlich weiter und ist offenbar radikaler als jener Staatssocialismus, der von einigen Regierungen und Parteien angestrebt wird. Denn jener „Reformstaat" ist nur zu erreichen nach Durchführung der Bodenbesitzreform, d. h. nach Übertragung des gesamten individuellen immobilen Eigentums auf den Staat. Unser Socialreformer verspricht sich von dieser Massregel allen möglichen Segen für Staat und Gesellschaft. Aber wie berechtigt auch manche der in dem Werke des Herrn Backhaus über diesen Punkt vorgebrachten Ideen sind (welche sich übrigens auf die Gedanken Georges und Flürscheims stützen), so vermissen wir hierbei doch eins — nämlich den näheren Nachweis der Möglichkeit einer solchen Agrarreform und deren Fortbestand Ähnlich wie die Führer der Socialdemokratie, wenn sie nach der Form und Organisation ihres künftigen Socialstaates gefragt werden, ausweichend antworten, dies könne heute noch gar nicht gesagt werden, meint auch Herr Backhaus, dass die Modalität eines Zusammenbestehens individualistischer und kollektivistischer Arbeits- und Produktionsformen in seinem künftigen „Reformstaate" ebenso wie die „Wohlfahrtsmassregeln" gegen etwaige Rückfälle in die heutigen Zustände, sich erst ergeben werden nach der Durchführung der Bodenbesitzreform. Aber sollen wir in der That eine für Staat und Gesellschaft so einschneidende Massregel ins Leben setzen, ohne vorher wenigstens theoretisch von der Möglichkeit ihrer Lebensfähigkeit überzeugt zu sein?

Wie schon bemerkt, ist trotz alledem das Buch dieses Socialreformers der Beachtung aller theoretischen wie praktischen Politiker wert: es spricht aus ihm ein ernster ethischer Geist wie ein wohlthuendes Bestreben nach friedlicher Lösung unserer schweren socialen Konflikte —.

Unter denjenigen Socialphilosophen, welche vom Wesen des

Rechts ausgehend, zum Begriff der Gesellschaft gelangt sind, gehört neuerdings in erster Linie Rudolf von Jhering. Sein berühmtes Werk „Der Zweck im Recht“ (2 Bde. Leipzig 1877—85) ist zwar im wesentlichen rechtsphilosophischen und ethischen Inhalts; aber grosse Partien desselben beschäftigen sich auch mit der Philosophie der Gesellschaft. — Jhering geht von dem Gedanken aus: Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts, aber auch der ganzen Moral. Zunächst untersucht er das Wesen des Zweckes. Er unterscheidet im Zwecke, soweit er die gesamte Natur und das gesamte Leben beherrscht, drei Momente. 1. Die Fähigkeit zur Selbstbestimmung; 2. Das Vorhandensein eines im Subjekt belegenen Grundes des Zwecks; 3. die Zweck- und Selbstbeziehung, vermöge deren das Subjekt die gewollte Veränderung in der Aussenwelt auf sich bezieht und welche den Übergang des Grundes des Willens zum Zweck vermittelt. — Was den Zweck überall besonders charakterisiert, ist, dass er die Beziehung auf das eigene Selbst des Wollenden ist. Bestimmend ist der Zweck für alles menschliche Handeln. Was daher der Mensch will, will er für sich: alles menschliche Handeln ist ein von Natur egoistisches; denn alles Wollen des Menschen wird gedacht als durch den Zweck der Selbstbehauptung der eigenen Existenz bestimmt. „Die Natur will, sagt Jhering, dass die Menschheit besteht. Zur Verwirklichung dieses ihres Willens ist es nötig, dass der einzelne Mensch das Leben, das sie ihm gegeben, erhalten und weitergeben soll. Selbsterhaltung und Fortpflanzung des Einzelnen sind also die notwendigen Bedingungen zur Erreichung ihres Zweckes. Wie erreicht sie diesen Zweck? Dadurch, dass sie den Egoismus bei demselben interessiert; dies aber bewirkt sie in der Weise, dass sie ihm eine Prämie aussetzt für den Fall, dass er thut, was er soll: die Lust oder thut, was er nicht soll: den Schmerz (Bd. I, 33, Bd. II, 200). Der letzte Zweck des Daseins ist das Wohlsein; das blosse Dasein ist der leere Rahmen, der dazu bestimmt ist, das Wohl in sich aufzunehmen. Jedes Individuum hat nur den Zweck, sich wohl zu fühlen (Bd. II, 155). Hieraus ergiebt sich, dass das Einzelindividuum, dessen innerster Motor für alles Wollen und Handeln das eigene Wohl nur ist, nicht als der Träger, als das Zwecksubjekt des

Sittlichen gelten kann. Da Jhering demnach alle sittliche Selbstbestimmung in Abrede stellen muss, so kann es auch nach ihm keine geben. — Alles Recht und alles Sittliche kann daher nur in der socialen Ethik, d. h. im Staate und in der Gesellschaft realisiert werden. — Aber hier scheint ein Widerspruch obzuwalten: Eine Gesellschaft, in der jedes Individuum nur Alles für sich selbst will, kann nicht Glied eines Gemeinwesens sein, dessen Wesen darin besteht, dass der Einzelne nicht bloss für sich, sondern auch für Andere will. Um diesem Widerspruch zu entgehen, unterscheidet Jhering zwischen subjektiven und objektiven Zwecken, d. h. zwischen solchen Zwecken, die der Mensch für sich, und solchen, die er für andere will. Natürlich haben nur die letzteren ethische Bedeutung. Aber diese Unterscheidung ist doch nur eine scheinbare, denn Jhering will die Selbstverleugnung auch nur unter den Begriff des Handels für sich subsumieren (Bd. II, 190). Wer sind nun aber diese „Andern?“ Unmöglich die Einzelindividuen. Denn da das Handeln für Andere den Begriff des Sittlichen ausmacht, die Einzelindividuen alle aber nur aus Egoismus handeln, so würde ein Handeln für solche, welche selbst nur von selbstischen Motiven bewegt werden, unmöglich sittlich sein können. Diese „Andern“ müssen also nicht die Einzelnen, sondern das Ganze, also die Gesamtheit der Einzelnen sein: d. h. „die Gesellschaft ist, wie Jhering sagt, das Zwecksubjekt des Sittlichen.“ Ja er geht noch weiter und setzt „gesellschaftlich“ und „sittlich“ als identisch. Im Sinne des Aristoteles ist ihm hierbei die „Gesellschaft“ als Ganzes vor den Teilen. Ja er ist sogar geneigt, dieses gesellschaftliche Ganze zu einer belebten, einheitlichen Persönlichkeit (Bd. II, S. 192) zu steigern. So erst erhält Jhering ein Subjekt, einen Träger socialethischer Prädikate und, nachdem er einmal die „Gesellschaft“ ein einheitliches, lebendes Wesen gewonnen hat, kann er auch das für alles Individuelle geltende Naturgesetz der Selbsterhaltung auf sie anwenden. „Gehört die Gesellschaft, sagt er Bd. II, S. 194, zu den lebenden Wesen, so unterliegt auch sie dem Gesetz, das die Natur für alles, was Odem hat, aufgestellt hat. Der Selbsterhaltungstrieb ist der unzertrennliche Begleiter alles Lebens, der Wächter und Hüter,

dem die Natur die Sorge für die Erhaltung desselben anvertraut hat. Mit der Statuierung des Lebens auf Seiten der Gesellschaft ist der Selbsterhaltungstrieb für sie dargethan."

Freilich wird man hier einwenden dürfen: In welchem Sinne soll hier das Wort „Leben" genommen werden? Im übertragenen, wo es bloss so viel heissen würde, als lebhaft, lebendig, und den Gegensatz zur stabilen Masse bezeichnen würde, oder soll es streng physiologisch gefasst. also analog dem pflanzlichen und tierischen Leben genommen werden, d. h. soll man ihm Stoffaneignung und Stoffausscheidung, Ernährung, Bewegung und Empfindung zuschreiben? Etwas Ähnliches hat ja der Socialtheoretiker Albert Schäffle in seinem grossen Werke: „Bau und Leben des socialen Körpers" durchzuführen versucht. Aber hier gilt wiederum dasjenige, was ich oben über diesen Versuch dargelegt habe, dass wir nur schwer die Kategorien des äusseren Naturlebens auf die Existenzweise des „socialen Körpers" übertragen können und dass solche falsche Analogien zwischen zwei inkommensurablen Gebieten das wahre Wesen des socialen Lebens mehr verwischen als wirklich erkennen lassen.

Sehen wir indes von diesem Haupteinwand ab, so hat Jhering doch mit dieser seiner Auffassung einen Weg betreten, um den bisherigen Dualismus der Individualethik zu vermeiden, wobei „Egoismus und Sittlichkeit sich als zwei separate Gedanken der Natur schroff gegenüber stehen und gewissermassen ein physiologisches Zweikammersystem bilden." Nach Jherings Ansicht würde dieser Dualismus hierdurch vermieden und das „Sittliche" nichts Anderes sein, als der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Es ist offenbar, dass damit viel, sehr viel gewonnen ist. Die Gesellschaft hat, um mit Hegel zu reden, die „Unendlichkeit eines Subjekts" erlangt, sie ist souverain, sie kann alles thun, was sie zur Vermehrung ihres Daseins für gut, alles beiseitigen, was sie ihrem Dasein für schädlich erachtet, sie kann sich organisieren, kann Strafgesetze erlassen, u. s. w. Und als Subjekt hat sie dazu die sittliche Berechtigung. Es ist nur die Frage, wie man den Sinn des Wortes „sittlich" fassen will. Jhering sagt: „Derselbe Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt, tauscht dafür auf der gesellschaft-

lichen die Form des Sittlichen ein. Nur der Name, mit dem die Sprache diese höhere Form desselben belegt, wird ein anderer, die Sache bleibt dieselbe. Den Namen gebraucht sie nur für diese Mittelregion des individuellen menschlichen Daseins; was unter dieser Region liegt: die Sphäre des tierischen und was über derselben liegt: die des gesellschaftlichen Daseins, wird von ihr mit diesem Namen nicht belegt. Egoismus wird nur von demjenigen Wesen gebraucht, welches das Wort Ich aussprechen kann; das kann aber weder das Tier noch die Gesellschaft. Der Grund ist darin zu erblicken, dass nur in der mittleren Region jener Gegensatz zum Sittlichen stattfindet, den die Sprache stillschweigend bei dem Worte Egoismus im Sinne hat, die untere kennt denselben nicht, weil das Sittliche nicht bis zu ihr hinabreicht, die obere nicht, weil sie selbst das Quellgebiet des Sittlichen enthält. — Das Licht kann sich selbst nicht im Lichte stehen. Allein das hindert nicht, das Phänomen, das alle Stufen uns wiederspiegeln, als ein seinem letzten Grunde nach gleiches zu erkennen. Die Vorderfüsse des Vierfüsslers nehmen beim Menschen die Gestalt und den Namen der Arme an, aber der Zoologe, der dem Gedanken der Natur in der Schöpfung nachgeht, erblickt in den Armen des Menschen nur eine Fortbildung der Vorderfüsse der Tiere. Das Verhältnis des Sittlichen zum Egoismus ist kein anderes —: eine Repetition desselben Gedankens auf einer höheren Stufe des Daseins. Freilich eine Repetition, welche mit einem Ruck der ganzen Welt eine andere Gestalt giebt."

Allerdings werden die strengeren Ethiker aus der Schule Kants und Fichtes diese Gegenüberstellung von Egoismus und Sittlichkeit nicht gelten lassen. Ihnen ist das Verhältnis beider nicht eine Fortbildung des einen aus dem andern, sondern das eines sich ausschliessenden Gegensatzes und daher fortdauernden Kampfes, wobei jedoch die sittliche Idee des Egoismus der Sinnenwelt bedarf, um zur Erscheinung zu gelangen.

Freilich hofft Jhering mit seiner Theorie diesen Gegensatz aufzuheben und den bisher angenommenen Antagonismus in der menschlichen Natur nicht nur beseitigt, sondern auch für sie eine Anknüpfung an die gesamte Natur gefunden zu haben. Nach Jhering

geht nunmehr ein einziger Gedanke durch die ganze Natur: Selbsterhaltung alles Geschaffenen, das Anklammern an das Dasein, so lange die Bedingungen desselben ausreichen. Er beginnt mit der toten Materie und endet mit dem Sittlichen. Auf der niedrigsten Stufe der Schöpfung: in der unorganischen Welt ist er beschränkt auf die Form des rein negativen oder passiven Verhaltens im Kampfe ums Dasein, auf den Widerstand der Materie, den der Körper dem Körper entgegensetzt, bis er durch die Übermacht überwältigt dem äusseren Andrängen des fremden, der ihm den Raum streitig macht, erliegt und seine bisherige Daseinsform einbüsst. In der organischen Natur steigert sich die negative und passive Form der Selbsterhaltung zur positiven und aktiven, d. h. zur Behauptung des eigenen Daseins auf Kosten der Umgebung: jeder Daseinsmoment ist Aufnahme aus der Aussenwelt, bestände das Aufzunehmende auch bloss in der Luft, die er einatmet —: Leben ist Zweckverwendung der Aussenwelt für das eigene Dasein. Und von der Pflanze zum Tiere findet abermals ein Fortschritt statt. Die Umgebung, aus welcher der Organismus sich versorgt, und die bei der Pflanze ein für allemal fest bestimmt ist, wird durch die Bewegung des Tieres eine wandelbare, wechselnde: das Tier kann sich seine Lebensbedingungen im Raum suchen. Beim Übergang vom Tier zum Menschen geht mit physischer Ausstattung zur Selbsterhaltung keine erhebliche Änderung vor sich. Das Mittel, wodurch die Natur auf der Stufe des Menschen die Selbsterhaltung gegenüber dem Tiere steigert, ist das Organ des Geistes, die Sprache, wodurch er das Vermögen gewinnt, seine individuellen Erfahrungen andern mitzuteilen. Die menschliche Selbsterhaltung operirt nicht mit der beschränkten Erfahrung des Individuums, sondern mit der unendlich reicheren des ganzen Geschlechts. Dies ist möglich, ohne dass der individuelle Egoismus eine höhere Stufe (die des Sittlichen) beschritte. —

Nach Jhering steigert er sich erst im Sittlichen, wenn er die Einsicht gewinnt, dass seine individuelle Selbsterhaltung durch seine gesellschaftliche bedingt ist. Hier ist der entscheidende Punkt, wo das Sittliche „durchbricht.“ Nicht also der Übergang vom Tier zum Menschen, an dem gewöhnlich die individualistische

Ethik das Auftreten desselben knüpft, ist der Punkt, wo das Sittliche in der Schöpfung auftritt — hier ist er, wie Jhering meint, höchstens potentiell, aber noch nicht aktuell gesetzt —, sondern jenen Punkt bildet erst der Übergang vom Individuum zur Gesellschaft. Keineswegs ist das Sittliche ein Werk der Natur, welche den natürlichen Menschen in die Welt gesetzt hat, so dass der Mensch es etwa bereits fertig mit zur Welt brächte, sondern das Werk der Geschichte, welche die Natur ablöst, um ihr Werk ganz in ihrem Sinne und Plane fortzusetzen und den Gedanken der Selbsterhaltung auch in Bezug auf die Gesellschaft zu verwirklichen.

Jherings Socialethik, deren Grundprinzipien ich hier nur andeute, hat in Deutschland viele Anhänger und Bewunderer, aber auch mancherlei Gegner gefunden. Zu den letzteren gehört z. B. auch Felix Dahn, der in seiner Schrift „die Vernunft im Recht“ (1879) an eine Widerlegung Jherings sich herangewagt hat.

* * *

Ich habe eine kurze Analyse der wichtigsten Strömungen in der heutigen Socialwissenschaft zu geben versucht. So viel dürfte jedoch für jeden denkenden Leser klar geworden sein, dass die nationalökonomische Wissenschaft, welche jetzt unzweifelhaft unter allen die Staatspraxis betreffenden Disciplinen die wichtigste ist, noch nicht diejenige Einstimmigkeit der Prinzipien zeigt, welche wünschenswert ist. Selbst in den elementarsten Begriffen der Volkswirtschaft weichen die Vertreter derselben von einander ab. Und was soll man dazu sagen, wenn man sieht, dass selbst über die Begriffsbestimmung dieser Wissenschaft noch keine rechte Übeinstimmung herrscht?

Ich will, um dieses zu erweisen, einige der Definitionen, wie wir sie bei den hervorragendsten und anerkanntesten heutigen Nationalökonomen in Deutschland finden, hier neben einander stellen:

Rau[1]: „Die Volkswirtschaftslehre oder Nationalökonomie ist die Wissenschaft, welche die Natur der Volkswirtschaft entwickelt, oder welche zeigt, wie ein Volk durch die wirtschaftlichen Bestrebungen seiner Mitglieder fortwährend mit Sachgütern versorgt wird.“

---

[1]) Politische Ökonomie (1868, I, § 9).

— Lorenz von Stein [2]): „Die wissenschaftliche Darstellung der Volkswirtschaft bildet die Wirtschaftslehre.“ — Wilhelm Roscher [3]) nennt die Nationalökonomie „die Lehre von den Entwickelungsgesetzen der Volkswirtschaft, des wirtschaftlichen Volkslebens“. — Bruno Hildebrand [4]): „Die Wissenschaft von der Ökonomie der Völker hat die Aufgabe, den historischen Entwickelungsgang sowohl der einzelnen Völker, als auch der ganzen Menschheit von Stufe zu Stufe zu erforschen und auf diesem Wege den Ring zu erkennen, den die Arbeit des gegenwärtigen Geschlechts der Kette gesellschaftlicher Entwickelung hinzufügen soll.“ — J. Kautz [5]): „Die Nationalökonomik ist die Lehre von den Grundlagen, den Mitteln und den Entwickelungsgesetzen der Volkswohlfahrt.“ — Karl Umpfenbach [6]): „Die Volkswirtschaftslehre ist die systematische Ergründung der Gesetze, nach welchen sich das Bedingtsein der menschlichen Bevölkerung durch ihren Lebensunterhalt im Kampf des Daseins vollzieht.“ — M Wirth [7]): „Die Lehre von der Volkswirtschaft ist die Wissenschaft derjenigen Entwickelungsgesetze der Natur, unter deren Einfluss die Erzeugung und Verteilung der Güter in der menschlichen Gesellschaft vor sich geht; bei deren Beachtung die Völker gedeihen und bei deren Übertretung sie leiden und untergehen.“ — J. C. Glaser [8]): „Die Wirtschaftslehre ist die Darstellung der auf den Erwerb und Gebrauch des Vermögens oder der auf die Benutzung der Natur und ihrer Kräfte zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gerichteten Thätigkeit des Menschen.“ — Schäffle [9]) nennt die Nationalökonomie „die Lehre von der Erscheinung des wirtschaftlichen Prinzips in der menschlichen Gesellschaft“ und sein Freund Adolf Wagner [10]) definiert die Volkswirtschaftslehre als die Wissenschaft von der Volkswirtschaft, dem Organismus der Einzelwirtschaften staatlich organisierter Völker“. Aber während Schäffle in dieser Wissenschaft nur die Erscheinung, sieht Wagner in ihr die Darstellung der Verwirklichung des Prinzips der Wirtschaft-

---

[2]) Lehrbuch der Volkswirtschaft (1858, S. 2). [3]) System I, § 16. [4]) Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik (1863, I, S. 3). [5]) Theorie u. Geschichte der Nationalökonomie (1858, I, S. 248). [6]) Die Volkswirtschaftslehre (1867, S. 12). [7]) Grundzüge der Nationalökonomie (1861, I, S. 3). [8]) Handbuch der polit. Ökonomie (I, 1858, S. 10). [9]) Das gesellschaftliche System menschlicher Wirtschaft (I, S. 46). [10]) Poli-

lichkeit. Gustav Schönberg[11]): „Der Gegenstand unserer Wissenschaft ist das wirtschaftliche Leben des Volkes, das als besondere Erscheinung des Volksgeistes und mit der Kulturentwickelung in engstem Zusammenhang von Stufe zu Stufe fortschreitend einen immer höhern Organismus bildet. Ihn als solchen in seiner Erscheinung in den Gesetzen und Regeln, die in ihm hervortreten, zu erkennen und aus dieser Erkenntnis heraus, welche auch die Aufgaben, deren Lösung der Arbeit unserer Generation vorbehalten ist, auffindet, einzugreifen in diese Arbeit, um das Wirtschaftsleben seinem hohen ethischen Zwecke immer mehr zu nähern —: das ist in kurzen (!) Worten die Aufgabe unserer Wissenschaft." — Was bei dieser Definition auffällt, ist zunächst ihre Länge; und doch nennt sie Herr Professor Schönberg „kurz"; dann aber auch ihre Unklarheit, welche wesentlich dadurch entsteht, dass Schönberg das ethische Moment hereinbringt und so zwei heterogene Dinge durcheinander wirft. — H. von Scheel[12]) definiert die Aufgabe seiner Wissenschaft als „die Darstellung des Zusammenhangs der Privatwirtschaften unter einander und ihres Zusammenhangs zu grössern Wirtschaftsgemeinschaften (Staat, Gemeinde u. s. w.) nach Entstehung und Beschaffenheit und die Aufstellung von Regeln für die zweckentsprechendste, den Ansprüchen der erreichten und zu erreichenden Kulturstufe entsprechende Ordnung." — Gustav Cohn[13]): „Die Nationalökonomie ist die Wissenschaft von dem wirtschaftenden Menschen, d. h. von derjenigen Thätigkeit, welche sich auf die Aneignung der äussern Mittel richtet, deren wir zur Erreichung unserer mannigfaltigen Lebenszwecke bedürfen." — F. J. Neumann[14]): „Die Nationalökonomie ist die Lehre vom Verhalten der Einzelwirtschaften zu einander und zum Staatsganzen." — Endlich will ich noch die Definition Carl Mengers[15]) hier anführen, der sich zu allen diesen Begriffsbestimmungen in Opposition setzt und sie entweder unvollständig oder sich widersprechend findet. Er sucht die Aufgabe seiner Wissenschaft „in der Erklärung der

---

tische Ökonomie (1876, I, S. 59). [11]) Die Volkswirtschaft der Gegenwart (1869, S. 39). [12]) Schönbergs Handbuch der polit. Ökonomie (I, S. 57). [13]) Über die Bedeutung der Nationalökonomie (1869, S. 3). [14]) Tübinger Zeitschr. f. die gesamte Staatswissenschaft (1872, S. 267). [15]) Socialwissenschaften (S. 236).

komplizierten Erscheinungen der menschlichen Wirtschaft in ihrer heutigen socialen Form aus den Bestrebungen und Verhältnissen der durch den Verkehr mit einander verbundenen Individualwirtschaften."

Ein neuerer amerikanischer Schriftsteller, Dr. Henry Jewett Furber in Chicago weist in seinem vortrefflichen Werke: „Historical and critical studies on the development of the theories of the political science in America", (in deutscher Übersetzung, Halle 1891), darauf hin, wie die ganze Entwickelung der Nationalökonomie als Wissenschaft in Amerika bisher durch die dortigen politischen Parteien bedingt war. Eine von den Interessen der Parteien unabhängige Volkswirtschaftslehre gab es und giebt es jetzt noch nicht in Amerika. So merkwürdig, ja so betrübend dieses Geständnis ist, so sehr entspricht es doch der historischen Wahrheit. „Schon zur Zeit der ersten Präsidentschaft", sagt Dr. Henry Furber, „traten zwei Parteien in den Vordergrund, von denen die eine Centralisation der Staatsgewalt in der Hand der Unionsregierung anstrebte, die andere die Autonomie der Einzelstaaten zu verteidigen suchte. Diese Verschiedenheit der politischen Ziele im Vereine mit den hieraus resultierenden ökonomischen Folgerungen liessen Streitfragen entstehen, die bis in eine Zeit hineinragten, welche die Ausgangspunkte jener Kontroversen längst vergessen hatte." Für die Geschichte der volkswirtschaftlichen Wissenschaft ist dieses Wort eines glaubwürdigen Historikers ebenso interessant als wertvoll. Die Theorien wurden also je nach Bedürfnis von den im Besitze der Macht befindlichen politischen Parteien beeinflusst, nicht etwa, wie es doch sein sollte, umgekehrt: dass die Parteiprinzipien sich auf vorher erforschten theoretischen Sätzen der Wissenschaft stützten. Ja nicht bloss den Ausgangspunkt nahmen jene nationalökonomischen Systeme von der vorhandenen, aus bestimmten Interessen resultierenden Parteiprinzipien, sondern während der ganzen späteren Entwickelung blieb auch dieses Verhältnis zwischen der Wissenschaft und der praktischen Politik, d. h. die Abhängigkeit der erstern von der letztern, dasselbe. Bei der grossen Wichtigkeit dieses Punktes gebe ich unserm jungen Historiker selbst das Wort:

„Die der erstgenannten Richtung angehörigen Föderalisten begünstigten zur Förderung ihrer Zwecke die Steigerung der Bundes-

verwaltungsarbeiten, das Centralbankwesen und ein umfassendes Zolltarifsystem. Die Antiföderalisten setzten diesen Massregeln Widerstand entgegen und unterstützten eine Politik des „Laissez faire“. Diese beiden Richtungen blieben für den Standpunkt der verschiedenen Schulen der amerikanischen Nationalökonomie massgebend. Während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sehen wir zwei einander bekämpfende Schulen: die ältern Restriktionisten erscheinen als Schutzzöllner und als Anwälte der Papiergeldwährung, wogegen die Vertreter der ersten orthodoxen Schule einmütig die Lehren der englischen Theorie angenommen hatten. An die Stelle der ältern Restriktionisten trat die pennsylvanische Schule, welche mit der Aufrechthaltung der Schutzzoll- und Papiergeldtheorie ihrer Vorgänger eigene Lehren über den Wert, die Bevölkerung, die Grundrente und andere wesentliche Punkte vereinigte. Unter den von der pennsylvanischen Schule beeinflussten auswärtigen Schriftstellern befand sich Bastiat, dessen „Harmonies économiques“ wiederum eine amerikanische Schule ins Leben riefen, welche von uns die der Harmonisten genannt wird. Diese Gruppe nahm ihren Platz in der Mitte zwischen den Anhängern der pennsylvanischen und der orthodoxen Schule ein. Sie vereinigte nämlich in hohem Masse die Theorien der erstern mit der Freihandels- und Hartgeldpolitik der letztern. Die Schule der Neu-Orthodoxen, welche zur Zeit des Bürgerkrieges hervortrat, unterscheidet sich von der alten orthodoxen Schule weniger in den Grundsätzen als in der Zeit ihrer Wirksamkeit und in den praktischen Fragen, mit welchen sie sich befassen musste Nur wenig abweichend von den Lehren der orthodoxen Schule sind die Doktrinen Henry Georges, dessen Agrarsocialismus, die jüngste nennenswerte Entwickelungsphase socialistischer Bestrebungen in Amerika, durch die spätern Anschauungen John Stuart Mills wesentlich beeinflusst war. Die historische Schule (die jüngste Phase der nationalökonomischen Entwickelung in Amerika) ist ein Kennzeichen deutschen Einflusses.“ . . . .

Sicherlich hat man die Berechtigung zu fragen: gilt dieses Verhältnis der nationalökonomischen Doktrinen zu wirtschaftlichen Parteien eines Landes nur für Amerika? Wer die Geschichte der

wirtschaftlichen Entwickelung Europas in unserm Jahrhundert kennt, wird nicht geneigt sein, diese Frage so ohne weiteres zu bejahen. Auch speciell bei uns in Deutschland werden die Wirtschaftstheorien weit mehr, als es der Unfehlbarkeitsdünkel unserer Professoren zugeben will, von der Rücksicht auf die Forderungen und Interessen der politischen Parteien beeinflusst. Auch hier heisst es: „Du glaubst zu schieben und wirst geschoben.“ Und wenn sich dieses auch nicht für jedes Lehrbuch und für jede Periode der Wirtschaftsentwickelung im Einzelnen nachweisen lässt, so bleibt doch die Wahrheit jenes Satzes im Grossen und Ganzen bestehen, wie sehr auch der Gelehrtenstolz unserer Theoretiker sich dagegen sträuben mag.

Die erste Konsequenz, die sich hieraus ergiebt, ist, dass es fast so viel (und noch mehr) theoretische Systeme geben muss, als es Interessensphären der politischen Parteien giebt. Nicht als wenn ich hier irgend welche unlautere Motive auf Seiten der Gelehrten annehmen wollte, etwa die Verteidigung gewisser Sätze einer bestimmten politischen Partei, hervorgegangen aus Gewinnsucht oder Bestechung. Ich denke zu hoch von unserm Gelehrtenstande, um auch nur die Möglichkeit einer solchen Beziehung anzunehmen. Aber der tiefere Grund der Abhängigkeit der wirtschaftlichen Theoretiker von der politischen Praxis liegt in der Natur und in dem Inhalt der Nationalökonomie als Wissenschaft. Abgesehen davon, dass sie, wie wir oben gesehen haben, als solche noch gar nicht einmal in ihren Grundlagen feststeht, hängt sie allzu sehr von der politischen Erfahrung und deren Ergebnissen ab.

Gegenüber diesem Mangel an Einstimmigkeit in Bezug auf die Prinzipien der Nationalökonomie ist gewiss die Frage erlaubt, welche Konsequenzen sich hieraus für das politische Leben der Gegenwart ergeben.

Ich will das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik hier nicht noch näher, wie es bereits geschehen, erörtern. Aber dieses muss ich betonen, dass, zumal in Deutschland, keine Partei existiert, welche ihre Forderungen und Bestrebungen nicht durch theoretische, der „Wissenschaft“, sei es der Geschichte, sei es dem Staatsrecht, sei es der Volkswirtschaft entnommene Gründe zu rechtfertigen bemüht ist. Vielfach — z. B. bei den Konserva-

tiven und Agrariern — ist dieses sich Anlehnen an die „Wissenschaft“ nur ein scheinbares. In der That handelt es sich hier darum, bestimmte Standesinteressen, welche durch die Entwickelung des modernen Staats verloren zu gehen drohen, zu verteidigen und hier und dort ihren Besitz wieder zu erlangen. Wie dem aber auch sein mag, es kann als ein Triumph des Geistes des Jahrhunderts gelten, dass man nicht mehr, wie früher, den persönlichen Eigennutz gegenüber dem Staatsganzen zu verteidigen wagt, sondern ihm eine „wissenschaftliche“ Maske vorzustecken sucht.

Dass nun aber die Wissenschaft sich missbrauchen lässt, um unberechtigte Interessen mit ihrem Schilde zu decken, ist ein besonderes Zeichen der Zeit.

Niemals hat sie durch ihre Autorität so krasse egoistische Tendenzen schützen müssen wie heutzutage.

Ich untersuche die Gründe dieser betrübenden Zeiterscheinung hier nicht weiter — der künftige Kultur- und Sittenhistoriker findet hier eine lohnende Aufgabe —, sondern wende mich einer andern Seite dieser Frage zu.

Wenn nun die Nationalökonomie, wie wir gesehen haben, weder in ihren Grundprinzipien noch in der Anwendung der letztern auf die Staatspraxis bisher einig gewesen ist, welchen Wert hat die Methode der heutigen politischen Parteien überhaupt — und in diesem Falle nehme ich keine aus — ihre politischen Ansprüche und Bestrebungen durch die Wirtschaftslehre zu stützen? Welchen Wert hat z. B. der leidenschaftliche Kampf der Schutzzöllner und der Freihändler gegenüber der Thatsache, dass die Wissenschaft, diese höchste Instanz für die Wahrheit politischer Gedanken, weder über die Ausschliesslichkeit der einen oder der andern Richtung, noch über das Wechselverhältnis beider überhaupt schon einig ist? Welche Bedeutung hat die fanatische Parteinahme für oder gegen die socialistischen Ideen, wenn über die Grenzen des juristischen oder wirtschaftlichen Eigentumsbegriffs innerhalb der Wissenschaft selbst gestritten wird? Und sind die Gründe derjenigen, welche sich in die Mitte zwischen diese beiden Extreme stellen und staatssocialistisch das Geheimnis der Lösung des Problems gefunden zu haben glauben, wissenschaftlich stärker?

Und was von diesen Grundgegensätzen in der heutigen Wirtschaftspolitik der Staaten gilt, hat auch für die Einzelfragen seine Bedeutung. Die Bezugnahme auf die „Wissenschaft“ der Nationalökonomie ist eitel Wind —; denn nirgends sind ihre Lehren sowie die etwa bis jetzt erzielten Resultate ihrer Untersuchungen so über allen Zweifel erhaben, dass man schon heute mit voller Sicherheit auf ihre Sätze und Aussprüche sich stützen kann. Sie selbst fühlt es wohl am besten und hat sich neuerdings daran gewöhnen müssen, sich jeder Apodiktizität in ihren Worten zu enthalten und statt dessen sich einer gewissen vieldeutigen, zu nichts verpflichtenden, unter allerlei historischen Gesichtspunkten modifizierbaren Relativität zu befleissigen.

Und dieses ist auch der heute einzig mögliche Standpunkt in Bezug auf ihr Verhältnis zu den socialpolitischen Parteien. Wenn aber schon die Theorie gelernt hat, auf die Unfehlbarkeit zu verzichten: wie viel mehr steht solches erst der politischen Praxis und den Parteien an, die — im besten Falle — das Leben selbst und die gegebenen gesellschaftlichen Zustände, welche selbst ja nur ein Ergebnis verschiedenster, ja oft entgegengesetzter Faktoren sind und denen gegenüber die Berechnungen der Doktrin niemals ganz aufgehen, im Auge behalten müssen?

Hieraus ergiebt sich für die Parteien die Forderung, Gerechtigkeit zu üben gegen einander: Das Wort „Discite justitiam etc.“ muss die erste Maxime in unserem heutigen politischen Leben werden.

Carl Biedermann

als Historiker und Publizist.

Einer der verehrtesten Männer Deutschlands, ein Gelehrter von europäischem Rufe, ein Politiker und Publizist von hervorragender Bedeutung, Prof. Carl Biedermann in Leipzig, der seit seinem ersten öffentlichen Auftreten bis auf diesen Augenblick sein Leben dem Dienste des Vaterlandes geweiht, hat am 25. September 1892 seinen achtzigsten Geburtstag begangen. In den nachfolgenden Zeilen werde ich eine kurze und gedrängte Erörterung der schriftstellerischen Verdienste dieses hochbetagten Gelehrten geben. Natürlich kann eine fast sechsigjährige öffentliche Wirksamkeit nicht innerhalb eines kurzen Aufsatzes gebührend geschildert werden. Nur eine umfassende Biographie, welche die wissenschaftlichen und publizistischen Leistungen Biedermanns, die gerade bei ihm so unzertrennlich verschmolzen sind, in gleicher Weise würdigen würde, vermag ihrem Gegenstand gerecht zu werden. Hoffen wir, dass ihm einst der Stern Carl Mathys, seines Freundes und Strebensgenossen, leuchten wird, einen Biographen von der künstlerischen Formbeherrschung Gustav Freytags zu finden.

Dieser wird in erster Linie darzulegen haben, wie die beiden Thätigkeiten, welche das lange arbeitsvolle Leben Biedermanns ausgefüllt haben, die wissenschaftliche und die publizistische, nur einer und derselben Quelle entsprangen und aus ihr fortdauernd genährt wurden; er wird zeigen müssen, dass die liberalen und humanitären Prinzipien des 18. Jahrhunderts die Wurzeln sind, die seinem Lebensbaume die fruchtbarsten Säfte gegeben haben. — Biedermann ist

ein Sohn der deutschen idealistischen Philosophie. Schon seine Dissertation behandelt die genetische Methode in der Philosophie, insbesondere bei Fichte, Schelling und Hegel („De genetica philosophandi ratione et methodo"; gewidmet dem Kreuzschul-Rektor Ed. Wagner in Dresden), seine Habilitationsschrift*) handelt von dem Kant-Fichte'schen Freiheitsbegriff. Den Spuren dieses Alles überfliegenden ethischen Idealismus folgt er entschlossen und er möchte von jener metaphysischen Freiheit hinüber zum öffentlichen Recht und zur Gesellschaft sich eine Brücke bauen. Als junger Professor liest er im Anschluss an die Schriften des einflussreichen und freigesinnten Kantianers Krug über philosophische Disciplinen, und auch seine schriftstellerische Thätigkeit bewegt sich eine Reihe von Jahren hindurch ausschliesslich oder doch wesentlich auf philosophischem Gebiete: „Fundamentalphilosophie" (1837); „Wissenschaft und Universität" (1839), worin er den Gedanken einer praktischen Verwertbarkeit der Wissenschaften betont, und das jetzt noch wertvolle historische Werk „Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit" (2 Bde. 1842)**). Ich muss diesem Buch einige Worte widmen, weil es für die innere Entwickelung Biedermanns charakteristisch und bedeutungsvoll ist.

Vor fünfzig Jahren schrieb man die Geschichte der Philosophie anders als jetzt. Heute ist die Geschichte der Philosophie zu einer festen, methodischen historischen Disciplin herangewachsen, sie ist sich Selbstzweck. Damals hingegen legte man das Hauptgewicht nicht sowohl auf die möglichst objektive Wiedergabe des Ideengehalts der Systeme, als vielmehr auf die kritische Beurteilung derselben. Natürlich: wer selbst im Vollbesitz der Wahrheit ist, kann andere Weltanschauungen nicht darstellen, ohne einen kritischen Vergleich mit seiner eigenen anzustellen und ohne daher in manchen Punkten sich als Gegner derselben zu erweisen. Kantianer, wie Krug, Tennemann, Buhle u. a. schrieben kritische Geschichte der Philosophie. Und als gar Hegel sein System als das notwendige

*) „De notionis libertatis in philosophia practica usu"

**) Ursprünglich hatte er es als Preisschrift für die Pariser „Académie des sciences morales et des belles-lettres" in französischer Sprache ausgearbeitet und dann erst ins Deutsche übertragen.

dialektische Ergebnis aller vorangegangenen historischen Systeme darstellt, da entstand jene sogenannte „immanente“ Kritik, welche in der Schule dieses Philosophen so viel historisch falsche Parallelen, Ausdeutungen und Konstruktionen ergeben hat. Auch der Kantianer Biedermann verfährt „kritisch“. Aber sein Verfahren ist doch ein durchaus anderes. Jedem der grösseren Kapitel fügt er eine kritische Erörterung hinzu, aber nur, um zu untersuchen, wie weit der betreffende Philosoph sich selbst getreu war, d. h. in wie weit die Konsequenzen des Systems logisch und natürlich sich aus seinen Prämissen und Voraussetzungen ergeben. Zu dieser logischen Kritik (in welcher später besonders der Berliner Aristoteliker Adolf Trendelenburg glänzte) kommt bei Biedermann noch ein anderes, gewissermassen social-ethisches Moment hinzu. Von der Überzeugung ausgehend, „dass die deutsche Philosophie unter dem Einflusse des Lebens und der in der frischen Bewegung des Lebens sich erzeugenden Ideen des Fortschritts entstanden ist und sich entwickelt hat“, setzt er sich die Aufgabe, „an jedem einzelnen System die Spuren dieses Fortschritts aufzuzeichnen.“ Er möchte selbst die schulgemässe, dogmatische und abstrakte Form durchbrechen helfen, durch welche die Philosophie vom Leben getrennt war, und er möchte durch sein Werk selbst die Vermittelung zwischen beiden anbahnen. Er will die Fäden aufsuchen, die von der Philosophie zum Leben und vom Leben zur Philosophie führen, ihre Verschlingungen verfolgen und die Punkte zeigen, wo diese Verbindungen zwischen dem Leben und der Spekulation durch die Schuld der letztern abgebrochen wurden und welche die Philosophie aufgeben muss, „um sich der allgemeinen Bewegung des socialen und nationalen Lebens wieder anzuschliessen.“

Zum Verständnis dieses Satzes will ich nur bemerken, dass, als das Biedermann'sche Werk erschien, man sich schon in der Zeit des Niedergangs der Hegel'schen Philosophie befand. Wohl waren aus der scheinbar so konservativen Saat, die der Meister („Alles, was ist, ist vernünftig und das Vernünftige ist“, sagt er in der Einleitung zur Rechtsphilosophie) ausgestreut hatte, ein erschreckender Radikalismus in Staat, Gesellschaft und Kirche erstanden. (Um diese Zeit liess Strauss sein „Leben Jesu“, Feuerbach

sein „Wesen des Christentums", Bruno Bauer seine „Synoptiker" erscheinen und Arnold Ruge und Karl Marx begründeten ihre „Jahrbücher.") Aber worauf Biedermann anspielt, ist, dass die rechte Seite der Hegel'schen Schule sich allmählich mehr und mehr mit der äussersten Reaktion in Staat und Kirche identifizierte, während die radikale Linke den nationalen Boden immer mehr verliess und sich in einen wüssten Kosmopolitismus verlor. Dem gegenüber möchte Biedermann der Nation einen grossen Dienst erweisen, wenn es ihm durch dieses sein Werk gelänge, „die deutsche Nation zu überzeugen, dass der Weg, den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens liegt: in der Begründung einer kräftigen, nach aussen Achtung gebietenden, im Innern aber die grösste Selbstständigkeit des Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwickelung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität", wenn es gelänge, „die vielen edlen Kräfte, welche noch immer teils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, teils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Teilnahme an dem grossen Werke unserer Nationalentwickelung zu gewinnen, denjenigen aber, welche schon den Drang nach Realität empfinden und einen Ausweg aus den Irrgängen der Spekulation in die freien und fruchtbaren Gefilde des Lebens suchen, diesen Übergang zu erleichtern und sie vor dem Rückfall in die Zauberschlingen der Abstraktion zu bewahren." — Hier haben wir nichts mehr und nichts weniger als — das Programm der damaligen liberalen Partei Deutschlands, dessen Realisierung die nächsten fünfzig Jahre der deutschen Geschichte ausfüllen.

Von hier aus war für unsern Philosophen der Übergang von der rein theoretischen Denkarbeit zur praktischen auf öffentliche Fragen abzielenden Thätigkeit gegeben und wir betreten somit gewissermassen das zweite Lebensstadium Carl Biedermanns.

Es war die Zeit einer gewaltigen politischen Gährung. In Ostpreussen hatte Johann Jacoby seine „Vier Fragen" erscheinen lassen.

Die Schrift schlug wie eine Feuerbombe in den alten Bureaukratenstaat ein, wo soeben der geistvolle, romantische und vielversprechende Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestiegen hatte. Auch in den Volksvertretungen einiger süddeutschen Staaten hatte sich ein lebhaftes konstitutionell-politisches Leben kundgegeben. Aber auch in Sachsen lag die Regierung des Königs Friedrich August mit der liberalen Opposition in Konflikt. Zu allen diesen Ereignissen nahm Biedermann Stellung. Wie er den preussischen Thronwechsel mit einer Schrift „Das deutsche Nationalwesen in seinem gegenwärtigen Zustande" (1841) begrüsste, so richtete er in dem sächsischen Konflikte „Ein Wort an Sachsens Stände" (1845), in welcher er sich in Betreff der Forderungen der Stände (öffentliches Verfahren im Strafprozesse, Gewährung einer freien protestantischen Kirchenverfassung u. s. w.) zu Gunsten der Stände aussprach. Publizistisch schuf Biedermann sich durch Begründung von Monats- und Wochenschriften die Organe seiner öffentlichen Wirksamkeit. Die von ihm im Jahre 1842 ins Leben gerufene „Deutsche Monatsschrift für Litteratur und öffentliches Leben", welche dann im Jahre 1842 in die Vierteljahrsschrift „Unsere Gegenwart und Zukunft" umgewandelt wurde, ferner der von ihm 1844 begründete „Herold", eine Wochenschrift für Politik, Litteratur und öffentliches Gerichtsverfahren, vereinigten als Mitarbeiter eine Anzahl hervorragender Namen. Die scharfe Kritik, die der „Herold" auf dem Gebiete des litterarischen wie des politischen Lebens übte, hatte jedoch bald seine Unterdrückung zur Folge.

In diese Zeit (1845) fällt auch Biedermanns Suspension von den staatsrechtlichen Vorlesungen an der Universität, welche die Regierung infolge einer gegen ihn wegen eines öffentlich gehaltenen politischen Vortrags über ihn verhängte. Obgleich er in jener Untersuchung freigesprochen wurde, durfte er doch seine Vorlesungen über Staatsrecht und Rechtsphilosophie nicht wieder aufnehmen. Er hielt dann freie Vorträge vor einem auserlesenen Publikum in Leipzig und Dresden, und hieraus ist dann jenes Buch hervorgegangen, das in der vormärzlichen Zeit viel gelesen und citiert worden ist: „Vorlesungen über Socialismus und sociale Fragen" (1847). Es sind im Ganzen vier Vorlesungen, von denen

die erste die socialen Grundbegriffe (Übervölkerung, Proletariat, Pauperismus, Kapital und Arbeit) erörtert und eine psychologisch sehr treffende und geistvolle Parallele zwischen dem französischen, englischen und deutschen Socialismus giebt. Die zweite Vorlesung behandelt die bisherigen Vorschläge zur Beseitigung des Pauperismus und eine Kritik dieser Vorschläge. Insbesondere wird man dem, was Biedermann gegen die geplante Organisation der Gesellschaft sagt, wie sie von Fourier, St. Simon, Louis Blanc u. a. ersonnen worden ist, auch heute noch, unter der wesentlich veränderten Form, in der der Socialismus jetzt eine so furchtbar drohende Stellung einnimmt, zustimmen können. Auch schon die Pläne, die der damalige Socialismus in Betreff der Reform der Familie, der Ehe und der Erziehung hegte, werden von Biedermann einer ruhigen Erörterung unterzogen und in ihrer Undurchführbarkeit beleuchtet. Doch geschieht dieses ohne Leidenschaftlichkeit und mehr mit dem überlegenen Blicke des Kulturhistorikers, dem die wechselnden socialen Formen der menschlichen Gesellschaft als Ausdruck der anthropologisch-psychischen Natur des Menschen geläufig sind. Die dritte Vorlesung versucht eine Übersicht über die Geschichte der socialistischen und kommunistischen Systeme von Pythagoras und Plato bis auf Campanella, Morus und Morelly, die er die „Vorläufer" des Socialismus nennt. Dann geht er zu den eigentlichen systematischen Vertretern des Socialismus im 18. und 19. Jahrhundert über und analysiert die socialen Prinzipien von Baboeuf, Darthes, Buonarotti, St. Simon und seiner Schule, Owen, Proudhon, Louis Blanc, Buret, Dezamy, Villegardelle, Bartels, Jott rand, Kats, woran er die bekannten Versuche der deutschen Socialisten Weitling, Kuhlmann, Becker, Hess, Engels und Grün anschliesst. Weder Karl Marx, noch Ferdinand Lassalle, welche später eine so grosse Bedeutung erlangen sollten, waren damals schon näher bekannt. — Die vierte Vorlesung endlich bespricht in sehr interessanter Weise das Verhältnis der Religion zum Socialismus, was damals um so näher lag, als die von Ludwig Feuerbachs Ideen hervorgerufene Agitation der Deutschkatholiken, der sogen. Lichtfreunde wie der freien Gemeinden auch politisch-sociale Tendenzen zeigten, andererseits der katholische Socialismus eines Lamenais

und Leroux in Frankreich diesen Zusammenhang von Religion und Socialismus deutlich bewies. Im Prinzip bekämpft Biedermann alle diese socialen Theorien als undurchführbar, während er praktisch allerdings die Besitzenden ermahnt, gegenüber der mannigfaltigen Not der ökonomisch Gedrückten ihrer Menschenpflicht eingedenk zu sein, aus Barmherzigkeit und — aus Klugheit: denn „Discite justitiam, moniti!" ruft er ihnen warnend am Schlusse seines Buches zu. Haben wir heute, nach 46 Jahren, ein anderes Mittel?

Das grosse Bewegungsjahr 1848 war herangekommen: die gesamte Nation war von der Erhebung ergriffen worden. Auch in Sachsen, auch in Leipzig hatte sie Platz gegriffen. — Es ist hier nicht meine Aufgabe, die hervorragende Rolle zu schildern, welche Biedermann in dieser Zeit spielte. Nur so viel will ich bemerken, dass er damals in Leipzig, wo er durch das Vertrauen seiner Mitbürger Vicevorsteher des Stadtverordnetenkollegiums war, zu den ersten Führern der Bewegung gehörte. Als Abgeordneter gehörte er dem Vorparlament in Frankfurt a. M. und dann dem sogenannten Fünfziger-Ausschuss an, in welchem er als Schriftführer fungierte. In der deutschen Nationalversammlung vertrat er dann den Wahlbezirk Zwickau. Auch hier bekleidete er das Ehrenamt eines Schriftführers, später das eines der Vicepräsidenten. Seiner Fraktionsstellung nach gehörte er erst dem linken Centrum (dem sogenannten Württemberger Hof), aber nach dem Septemberaufstand in Frankfurt, in welchem General Auerswald und Fürst von Lichnowski, zwei hervorragende Mitglieder der konservativen Rechten, umgekommen waren, dem rechten Centrum an. Diese Fraktion nannte sich der Augsburger Hof. Zu ihr gehörten u. a. Wilhelm Beseler, der Württemberger Rümelin, der österreichische Historiker von Arneth, der Rheinländer Mevissen, der Pfälzer Mathy, der Leipziger Oberbürgermeister Koch u. a. Aus dieser Fraktion rekrutierte sich dann die sogen. Erbkaiserpartei, welche von ihrem Versammlungsorte der Weidenbusch-Verein hiess. Hier sassen eine Anzahl hervorragender Männer, wie Simson, Beckerath, von Patow, Riesser, Beseler u. a. In dieser stärksten Fraktion, welche bis auf 200 Mitglieder angewachsen war, führte Karl Biedermann den Vorsitz, wie er auch zur Deputation gehörte, welche sich (im April 1849) nach Berlin begeben hatte,

um dem König Friedrich Wilhelm IV. den Beschluss der Nationalversammlung zu überbringen, dass er zum erblichen Kaiser von Deutschland gewählt sei. Kurz vor der Übersiedelung der Nationalversammlung von Frankfurt nach Stuttgart trat er aus derselben aus.

Biedermann hat in seinem frisch und anregend geschriebenen Buche: „Erinnerungen aus der Paulskirche" (1849) einen kurzen Abriss der Frankfurter Verhandlungen, zugleich aber auch eine Anzahl anziehender und interessanter Charakterköpfe aus diesem ersten deutschen Gesamtparlamente gegeben. Es gewährt einen eigentümlichen Reiz, den Mann, der als ein bedeutender Führer jener Versammlung gelten konnte, zugleich mit der Skizzenmappe in der Hand zu sehen, wie er diesen oder jenen Kopf mit Portraittreue, oft aber auch nicht ohne einigen Humor zeichnet: eine ebenso mannigfaltige als farbenreiche Galerie von Figuren und Gestalten. Da ist der bedeutsame Heinrich von Gagern und sein Bruder Max, da sind die rheinischen und süddeutschen Demokraten, wie Raveaux, Mohl, Bassermann u. A., da sind die Österreicher wie Schmerling, Giskra, Arneth, Berger, Schuselka etc., da sind die Partikularisten und grossdeutschen Demokraten wie Heinrich Wuttke, Robert Blum, Heinrich Simon, Johann Jacoby, Karl Voigt, da sind die preussischen Halbliberalen wie Radowitz, Vincke, Kühne, meist Generale und Geheimräte. Wir können nicht umhin, die Gerechtigkeit und Objektivität hervorzuheben, mit der Biedermann hierbei verfährt, selbst seinen ausgesprochensten Gegnern gegenüber. Und wie frisch und reizvoll ist diese Porträtgalerie! Es ist mir kein Memoirenwerk aus jener bewegten Zeit (es giebt deren mehrere, wie von Pfizer, Unruh, Droysen, Beseler, [„Erlebtes und Erstrebtes"] u. A.) bekannt, in welchem die betreffende Porträtierung der agierenden Persönlichkeiten so gelungen ist wie hier. Dabei macht doch auch das Werk keinen bloss genrebildlichen Eindruck. Es ist eine durchaus ernste historisch-politische Schrift, allerdings auch unter der lebhaften Einwirkung des Selbsterlebten koncipiert. Aber die Urteile über Verhältnisse und Personen können heute noch Anspruch auf Giltigkeit machen. Freilich soll noch erst eine objektive und tendenzlose Geschichte jener „Reichsgründung" geschrieben werden. Die Darstellungen aus der folgenden Reaktionszeit sind durchweg

tendenziös gefärbt und meist eine Eingebung des Parteihasses und der Parteibefangenheit. Den ersten annehmbaren Versuch in dieser Hinsicht bietet Heinrich von Sybels Werk: „Die Begründung des deutschen Reichs durch Wilhelm I. (Bd. I. S. 127—319). Auch Professor Karl Bindings in Leipzig vor Kurzem erschienene akademische Rede: „Der Versuch der Reichsgründung durch die Paulskirche in den Jahren 1848 und 1849“*) ist eine gerechte Würdigung jener Verfassungsbestrebungen. Binding hat selbstverständlich überall aus den ersten Quellen geschöpft, den stenographischen Verhandlungsberichten der Nationalversammlung und den offiziellen Aktenstücken der deutschen Regierungen. Sein Urteil kann daher in allem Thatsächlichen auf Genauigkeit und Korrektheit Anspruch machen. Aber auch der Geist, der aus der Binding'schen Schrift spricht, ist im Gegensatz zu der absprechenden Art, mit der man jetzt vielfach auf jene idealen Bestrebungen herabzublicken pflegt, ein wohlthuend gerechter und anerkennender. Auch Binding verhehlt sich ja nicht die Schwächen und Fehler der Nationalversammlung. Aber die „Tragödie,“ die sich hier abgespielt hatte, war doch keine selbstverschuldete: „Am 12. April 1849 erstattete Simson im Namen der Reichsdeputation dem Parlamente seinen trüben Bericht. Wie nach den Befreiungskriegen, so hatte jetzt zum zweiten Male das deutsche Volk seine politischen Hoffnungen zu begraben. Tief war sein Schmerz, aber es verzweifelte nicht.“ Diesem Schmerze und dieser Hoffnung gab Welcker am 23. April 1849 Ausdruck: „Wohl hängen aussen eiskalte Wolken über dem Frühlingshimmel und drohen die Blüten zu vernichten. Es ist ähnlich mit unserem politischen Frühlingshimmel. Aber so gewiss auch durch jene eiskalten Wolken die Sonne hervorbrechen wird, so gewiss wird die Sonne der Freiheit und der Ehre des Vaterlandes wieder hervorbrechen aus den Wolken der Kabinette.“

Heute nach mehr als vierzig Jahren, voll unvergleichlich grosser, weltgeschichtlicher Vorgänge, ist es wohlthuend, ein Urteil, wie das

---

*) Leipzig 1892 bei Duncker & Humblot. Die Rede wurde am 23. April 1892 zum Geburtstage des Königs Albert in der Aula der Leipziger Universität gehalten. Dieselbe ist jedoch im Druck in mehreren Punkten erweitert und ergänzt.

Karl Bindings, eines doch wesentlich konservativen Juristen, zu vernehmen: „Von Preussen zurückgewiesen, von Österreich verhöhnt wem hat sie (die Nationalversammlung) zu Danke gearbeitet? Uns, die wir das Reich erlebt haben. Auch ihre Mängel liegen zu Tage: die unbezwungene Rede- und Antragslust, das geringe Geschick in der eigentlichen politischen Aktion und der zu grosse Glaube an sich selbst. Und dennoch bleibt sie uns das Vorbild einer parlamentarischen Versammlung grossen Stils — nicht nur durch die Universalität ihrer Aufgabe, durch die Fülle wahrhaft bedeutender politischer und oratorischer Talente, durch den Schwung ihrer Energie, den Adel der Gesinnung, sondern auch durch den selbstlosen Respekt ihrer Aufgabe, durch die Klarheit staatsrechtlicher Erkenntnis und die Festigkeit des sittlichen Willens. Ihresgleichen haben wir nicht wieder gehabt. Die Paulskirche ist in der That eine Notabeln-Versammlung gewesen: die besten Deutschen sassen drin und haben für sie gewirkt. Und wahrlich nicht fruchtlos war ihre Arbeit. Die Revolution hat sie gebannt, dem deutschen Volke die Notwendigkeit des Reichs unauslöschlich in die Seele gegraben, den einzigen Weg zum Ziele klar erkannt, gezeichnet und zur Hälfte selbst zurückgelegt; sie hat den Bundesstaat provisorisch gegründet, eine Verfassung aufgerichtet zu der sich das ganze Volk und 28 deutsche Staatsregierungen bekannt haben, — ein kühner Entschluss Preussens, und auch von den Königreichen hätte keines den Mut der Weigerung besessen. Ihr Wirken erreichte aber genau an dem Punkte sein Ende, wo die ideale Macht einer Nationalversammlung durch die reale der Staaten abgelöst werden musste. Da versagte nicht sie, sondern ihre berufene Nachfolgerin. Dadurch aber hat sie auf das Haupt Preussens eine nationale Schuld gelegt, für deren Zahlung seine Ehre haftete.

Ehre ihrem Andenken und dem Denkmal, dass sie dem deutschen Volke in der Reichsverfassung errichtet hat! In einem hat sie geirrt: sie hat geglaubt an die Macht der grossen Ideen, sich selbst die grossen Männer des Vollzugs zu schaffen. Wer hebt den Stein gegen solch adligen Irrtum?“

Die Bestrebungen des deutschen Volkes zur Herstellung des deutschen Nationalstaates waren teils durch die Intriguen, teils durch

die Waffengewalt der leitenden Regierungen zu nichte gemacht worden. Die Reaktion erhob überall ihr Haupt. Die radikalen Führer steckten entweder in Gefängnissen oder waren ins Ausland geflohen. Die Gemässigten zogen sich vom politischen Schauplatz zurück oder wandten sich ihrem bürgerlichen Berufe wieder zu. Auch Biedermann nahm seine akademischen Vorlesungen wieder auf (insbesondere über Staatsrecht und neuere Geschichte), ohne dass die sächsische Regierung Einspruch dagegen erhob. Von nun an war seine Thätigkeit seinem gelehrten Berufe und der Publizistik gewidmet. Biedermann übernahm 1850 die Redaktion eines grossgeplanten encyklopädischen Werkes „Germania", ohne dasselbe jedoch durchzuführen. Zwei Jahre später begründete er die politisch-litterarische Zeitschrift „Deutsche Annalen", wurde aber bald infolge eines Artikels, der sich auf den französischen Staatsstreich vom 2. Dezember bezog, in einen Pressprozess verwickelt, infolge dessen er nicht nur zu einem Monat Gefängnisstrafe verurteilt (die er auch verbüsste), sondern auch seiner Professur verlustig erklärt wurde. Biedermann verteidigte sich in einer Schrift „In eigener Sache" (1854). Aber es blieb bei dieser Entscheidung. Herr von Beust, der nunmehr allmächtige sächsische Staatsminister, hatte das Bedürfnis, an dem geistig hervorragendsten Hauptträger des nationalen und konstitutionellen Reichsgedankens in Sachsen sein Mütchen zu kühlen.

Biedermanns gelehrte Studien, denen er sich nun mit Eifer hingab, bewegten sich hauptsächlich auf dem Gebiete der neuern Geschichte. Insbesondere waren es die Kulturbewegungen des 18. Jahrhunderts, denen er jetzt seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte. Aus diesen Studien erwuchs sein grosses kulturhistorisches Hauptwerk: „Deutschland im 18. Jahrhundert" (4 Bände)*). Es ist ein in jeder Hinsicht, inhaltlich und formell, klassisches historisches Werk, welches nicht schnell hintereinander erschien, sondern dessen Ausarbeitung einen Zeitraum von 26 Jahren bedurfte. Es umfasst in Band I Deutschlands politische, materielle und sociale Zustände, während die drei andern Bände Deutschlands

*) Leipzig 1854—80, Verlag von J. J. Weber.

geistige, sittliche und gesellige Zustände im 18. Jahrhundert behandeln. Es geht also weit hinaus über den Inhalt einer blossen Kultur- und Sittengeschichte, wie sie in den Werken Scherrs, Wachsmuths, Klemms u. a. enthalten ist, in denen übrigens vermöge ihres universalhistorischen Charakters gerade das so interessante 18. Jahrhundert viel zu kurz kommt. Allerdings steht Band I des Biedermann'schen Werkes in einem gewissen äussern Missverhältnis zu den übrigen drei Bänden. Die Darstellung der politischen, materiellen und socialen Zustände Deutschlands (Verfassungs- und Verwaltungsverhältnisse der deutschen Staaten, Rechtsverhältnisse, Presswesen, bürgerlicher und politischer Gemeingeist, Militärwesen und Finanzwirtschaft, sociale Klassen und Besitzverhältnisse, Gewerbthätigkeit, Industrie, Handel und Landwirtschaft, Geld- und Kreditwesen, Verkehrsmittel, Bevölkerungsverhältnisse u. s. w.) ist gründlich und überall aus den Quellen geschöpft. Es ist der geübte politische Blick, den man in der Darstellung herauserkennt. Nichts destoweniger gehört doch sein Herz den geistigen Zuständen Deutschlands. Hier fühlt er sich eigentlich heimisch; hier liegt der Schwerpunkt seiner Studien. Daher erklärt sich das äussere Missverhältnis dieses drei starke Bände umfassenden Teils zu dem ersten Teile des Werkes.

Was wir hier aber auch finden, ist mit das Bedeutendste, was über die deutsche geistige Kultur des 18. Jahrhunderts seit 50 Jahren geschrieben worden ist. Gewiss sind solche Abschnitte, wie z. B. der über Leibniz, Thomasius, Lessing, Kant, Herder, Goethe in unzähligen Specialwerken eingehender und detaillirter behandelt worden, aber mit Bezug auf das, was aus der Wirksamkeit der genannten Männer in die deutsche Kultur wie in das allgemeine menschliche Kulturideal überhaupt eingeflossen ist, dürfte die Darstellung Biedermanns unerreicht dastehen. Und darin besteht der hohe Wert dieses Werkes. Die innige Wechselwirkung, in welcher die Beziehungen der wissenschaftlichen, litterarischen, künstlerischen, religiösen und sittlichen Zustände des deutschen Volkes im vergangenen Jahrhundert gezeigt werden, ist meines Wissens hier zum ersten Male in wahrhaft pragmatischem Zusammenhange dargestellt. Das sonst vortreffliche Werk Hettners über das 18. Jahrhundert

ist doch vorwiegend litterarhistorisch gehalten und die anderen Seiten in dem Geistesleben der Nation werden nur insoweit von Hettner berührt, als sie sich in den Litteraturprodukten spiegeln. Dies reicht aber noch lange nicht an die Aufgabe einer geistigen Geschichte des Jahrhunderts hinan. Allerdings sind ja auch in Biedermanns Werk manche Partien zur Geschichte der schönen Litteratur, die hier nach Zweck und Anlage des Ganzen ja nur eine dienende Rolle einnehmen sollten, zu ausführlich und zu sehr ins Einzelne gehend behandelt. Dieses gilt z. B. von dem umfangreichsten Bd. II Abth. 3. Nichtsdestoweniger überwiegt doch auch hier der allgemeine kulturhistorische Gesichtspunkt, der aber jedenfalls durch den Fortfall der litterarhistorischen Details noch schärfer hervortreten würde. — Im Grossen und Ganzen hält sich Biedermann an die gesunde, pragmatische, also die kausale Verknüpfung der Erscheinungen des geistigen Lebens anstrebende Darstellungsart der alten Göttinger Schule und hält sich von jeder der Hegel'schen Schule entlehnten historischen Konstruktionsmanier fern. Er weiss sehr wohl, dass das Aufweisen apriorisch feststehender „Ideen“ im Verlaufe einer Geschichtsepoche nur so weit dem Historiker erlaubt ist, als hierdurch dem pragmatischen Verfahren im Nachweise des ursächlichen Zusammenhangs der Ereignisse kein Eintrag geschieht. Seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur kritischen Richtung Kants hat in allen ethischen und staatlichen Fragen seinen Ansichten Idealismus und Schwung verliehen, seiner Behandlungsweise aber von streng wissenschaftlichen Fragen zugleich eine gewisse Umsicht und eine nüchterne Strenge gegeben, die jedenfalls dem wissenschaftlichen Charakter seiner historischen Werke zu Gute kommt. Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. die schon mehr an das Geschichtsphilosophische grenzende Darstellung des Hegelianers Bruno Bauer in seiner vierbändigen „Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts“, und man wird, so geniale Blitze Bauer in der historischen Konstruktion auch zeigt, dem solideren Werke Biedermanns den Vorzug geben müssen.

Und noch eine andere bedeutsame Seite zeigt dasselbe. Seit den Zeiten Friedrich von Schlegels, Schellings und Hegels war es

in den Schulen dieser grossen Männer guter Ton geworden, auf die „Aufklärung“ und den „Rationalismus“ des 18. Jahrhunderts zu schmähen. Pietisten und Orthodoxe, Legitimisten und Reaktionäre aller Art schlossen sich oft unbewusst, meist aber bewusst diesem bald sehr niedrig kriechenden, bald hochmütig orakelnden Tone an.

Nur die Kantianer (hatte doch ihr Herr und Meister selbst zur Herbeiführung jener geschmähten „Aufklärung“ viel beigetragen) hielten sich von solcher Ausdrucksweise vornehm fern. Allmählich ging freilich jener Ton auch in die Geschichtsdarstellungen wie in die Publizistik über. Wir rechnen es Carl Biedermann zum hohen Verdienste an, dass er sich nicht nur von einer solchen Manier stets fern hielt, sondern auch in seinem grossen kulturhistorischen Werke gefliessentlich darauf ausging, das Gehaltvolle, Bedeutsame Schöpferische und geschichtlich Fortwirkende in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts nachzuweisen. Soweit man von einer Historiographie dieses Jahrhunderts sagen kann, ist die Geschichtsschreibung Biedermanns von dem grossen Gedanken des Humanismus und (seines politischen Sohnes) des Liberalismus getragen. — Dieser Geist herrscht auch in seinen übrigen kulturgeschichtlichen Arbeiten, so z. B. in „Friedrich der Grosse und sein Verhältnis zur Entwickelung des deutschen Geisteslebens“ (1859), einer Schrift, welche gewissermassen einen Nachtrag zu seinem grossen Werke bildet, insofern dort eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts nach ihrem geistigen Gehalte dargestellt wird.

Mehr historisch-politischen und staatsrechtlichen Charakters ist eine andere Arbeit Biedermanns aus demselben Jahre 1859: „Die Entwickelung des Staatswesens in Deutschland, England und Frankreich.“ Er nennt sie einen „Beitrag zur vergleichenden Staats- und Verfassungsgeschichte,“ (Raumers „Historisches Taschenbuch,“ III. Folge, 10. Jahrgang), und in der That ist diese Monographie ein Muster dafür, wie auf verhältnismässig nicht allzu ausgedehntem Raume eine komparative Darstellung der Verfassungskämpfe der drei politischen Hauptvölker Europas gegeben werden kann. Ab und zu finden wir bedeutsame Exkurse darin über staatsrechtliche Fragen, wie über den Wert der Verfassungsformen, über Kabinettsjustiz, über centralisierte und decentralisierte Verwaltungs-

maximen, über Volksvertretungen und die Rechte der Stände inbezug auf finanzielle Kontrole u. s. w.

In letzterer Hinsicht begründet Biedermann theoretisch das, was er schon früher sehr oft in bestimmten praktischen Fällen publizistisch durchgeführt hat, z. B. in der glänzend geschriebenen Schrift aus dem Jahre 1846: „Ein neuer Angriff auf das ständige Bewilligungsrecht in Kurhessen". Diese Schrift erschien kurz vor Auflösung der hessischen Kammer am 17. November 1846 und trug damals viel dazu bei, den Forderungen des deutschen Volkes nach konstitutionellen Zuständen Nachdruck zu geben. In einer Nachschrift ermahnt nun Biedermann die hessischen Stände zur Ausdauer im Kampfe und hält ihnen vor, wie ihr Ausharren für Recht und Verfassung gewissermassen vorbildlich ist und sein wird für die gegenwärtigen und zukünftigen Rechtskämpfe des deutschen Volkes. Hier erhebt sich Biedermann zum Wortführer der öffentlichen Meinung von ganz Deutschland, wenn er am Schlusse ausruft: „Darum wird die öffentliche Meinung der ganzen Nation mit den Vertretern Kurhessens sein, wenn sie jenes heilige konstitutionelle Recht bis aufs Äusserste verteidigen."

Im Jahre 1855 siedelte Biedermann, dem die Pforten der Hochschule seiner Vaterstadt verschlossen worden waren, nach Weimar über, um die Redaktion der „Weimarer Zeitung" zu übernehmen. Diese Zeitung war halboffiziell; aber weder der junge Grossherzog Carl Alexander, der kurz vorher (1853) zur Regierung gelangt war, noch das Ministerium huldigten irgend welchen reaktionären Tendenzen, und so konnte Biedermann mit gutem Gewissen die Redaktion der „Weimarer Zeitung" übernehmen, bei welcher ihm vollständig freie Hand gelassen wurde und die er in gemässigt liberalem und nationalem Sinne acht Jahre hindurch redigierte. Während seines Weimarer Aufenthalts publizierte er noch manche interessante historische Monographie, so z. B. 1858 eine „Geschichte der Universität Jena" (Jubiläumsschrift zum 300-jährigen Bestehen dieser Hochschule); ferner die kulturhistorische Studie: „Deutschlands trübste Zeit." Ein litterarisches Unternehmen von grossem Umfang, die Herausgabe einer „Staatengeschichte der neuesten Zeit" gab er nach einigen Jahren

wieder auf. Um diese Zeit lebte auch Berthold Auerbach, ferner Karl Gutzkow, als Generalsekretär der deutschen Schillerstiftung, und Franz Dingelstedt, als Generalintendant des Hoftheaters, und eine ganze Anzahl dii minorum gentium in Weimar, so dass sich in der klassischen Musenstadt damals eine Art von litterarischer Kolonie festgesetzt hatte. Im Jahre 1863 siedelte er dann wieder nach Leipzig über, um die Redaktion der im Verlage von F. A. Brockhaus erscheinenden „Deutschen Allgemeinen Zeitung" zu übernehmen. Die gleichen liberalen politischen Prinzipien, denen der Chef dieses Hauses, Dr. Heinrich Brockhaus, und später sein Sohn Dr. Ed. Brockhaus huldigten, liessen Biedermann eine Rückkehr in seine Vaterstadt angenehm erscheinen, wodurch er ja doch in der Lage war, zu hoffen, bald wieder seine akademische Thätigkeit aufnehmen zu können. Biedermann leitete die „Deutsche Allgemeine Zeitung" im Nationalliberalen Sinne bis zum Eingehen dieses Blattes im Jahre 1880. Seine akademischen Vorlesungen durfte er wieder im Jahre 1865 aufnehmen. Fortan las er über neuere Kultur- und Litteraturgeschichte, zugleich aber auch hielt er Kollegien über modernes Staatsrecht und neuere politische Geschichte. Als akademischer Lehrer war und ist Biedermann bei den Studenten sehr beliebt. Ohne eins der beliebten Kunststückchen anzuwenden, hatte er doch immer einen grossen Zuhörerkreis, welcher dem klaren und stets gut disponierten Vortrage des würdigen Gelehrten gern folgte. Was ihm als akademischem Lehrer jedoch zu Gute kam, die klare Anschaulichkeit und scharf hervortretende Gliederung des Vortrags, hinderte zum Teil die oratorische Wirkung seiner Parlamentsreden, denen wegen des Vorherrschens der genannten Vorzüge oft das hinreissende Pathos fehlte. Weit mehr glänzte er durch wohldurchdachte und den jedesmaligen politischen Moment immer treffende Anträge und durch seine schriftlichen Referate, welche sich stets durch erschöpfende und taktvolle Behandlung der Fragen auszeichneten. — Dass Biedermann in den sechziger und siebziger Jahren sich von der parlamentarischen Vertretung fernhielt, hatte darin seinen Grund, dass er seinen akademischen wie seinen publizistischen Beruf sehr ernst nahm. Indes hatte er auf das dringende Bitten seiner politischen

Freunde noch 1869 ein Mandat für die zweite sächsische Kammer von dem Wahlkreis Chemnitz und 1871 für den deutschen Reichstag von dem Wahlkreis Mittweida-Limbach angenommen. Hier wie dort gehörte er zu den hervorragendsten Mitgliedern der nationalliberalen Fraktion. Bei den Reichstags-Neuwahlen des Jahres 1874 und auch später lehnte er jedoch jene Kandidatur ab.

Carl Biedermann als Historiker hat in seinen verschiedenen Darstellungen einen Gesamtzeitraum von 250 Jahren behandelt, und zwar umfasst das oben analysierte Werk die Zeit von der Mitte des 17. bis zum Schluss des 18. Jahrhunderts, während er in dem vierbändigen Werke, dem wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, das 19. Jahrhundert zum Objekt hat. Dasselbe erschien in zwei Abteilungen unter den Titeln: „1840—70. Dreissig Jahre deutscher Geschichte. Vom Thronwechsel in Preussen 1840 bis zur Aufrichtung des neuen deutschen Kaisertums" (2 Bde. 3. Aufl. 1863, Breslau, Verlag von S. Schottländer), und „1815—40. Fünfundzwanzig Jahre deutscher Geschichte. Vom Wiener Kongress bis zum Thronwechsel in Preussen" (2 Bde., Breslau, Verlag von S. Schottländer). Die letzten beiden Bände, welche auch später verfasst wurden, obgleich sie eine vorangehende Periode behandeln, bilden offenbar eine Ergänzung nach rückwärts, so dass man gut thun wird, die beiden getrennten Werke als eins aufzufassen, welches die wesentlichsten Momente der politischen Geschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert (1815—70) umfasst. Von diesem Gesichtspunkt gefasst, erscheint es dann allerdings sehr fraglich, ob in dieser Gesamtentwickelung die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. in Preussen ein Ereignis von solcher Bedeutung für die deutsche Entwickelung gewesen ist, dass dasselbe einen Haupteinschnitt innerhalb derselben bilden kann. Doch wollen wir mit dem Verfasser über diesen Punkt nicht rechten, sondern bemerken nur, dass, will man etwa für den Einheitsgedanken bedeutsame Wendepunkte in der deutschen Geschichte dieses Jahrhunderts suchen, man ebenso gut oder vielleicht besser den Zusammenschluss des Preussisch-Hessischen und des Bayrisch-Württembergischen Zollvereins zu einem deutschen Zollverein (1833) oder die Katastrophe des 14. Juni 1866, wo Preussen nach der letzten Ab-

stimmung über seinen Antrag, betreffend die Bundesreformfrage, den Bundesvertrag als erloschen erklärte, als historisch bedeutsame Abschnitte ansehen kann. Doch sind dieses nur Äusserlichkeiten; denn alle historischen Einteilungen sind willkürlich und nur behufs Orientierung gemacht. In den objektiven Ereignissen selbst, welche durch eine zusammenhängende und nirgends unterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen verbunden und bedingt sind, liegen weder Abschnitte noch Einteilungen.

Es ist ein imponierendes historisch-politisches Gemälde, welches Biedermann in diesen vier Bänden von der deutschen Entwickelung in unserem Jahrhundert entworfen hat. Ich sage „entworfen." Denn zur wirklichen Durchführung der Geschichte dieses sechzigjährigen Zeitraums hätte es nicht vier, sondern zehn Bände bedurft. Schon der Umstand, dass hier der ganze kultur- und litterargeschichtliche Teil übergangen ist (und in dieser Hinsicht bilden die vorliegenden Bände den strikten Gegensatz zu Biedermanns Werk über das 18. Jahrhundert), und nur der Gang der politischen Ereignisse nach allen seinen Neben- und Seitenwegen nachgewiesen ist, erlaubte eine kürzere und gedrängtere Zusammenfassung. Aber auch die Tendenz und der Ton des Werkes selbst liessen einen geringeren Raum zu. Der schlichte und anspruchslose, obwohl, wo es die Sache erforderte, auch warme und gehobene Erzählerton (wir verweisen hier nur auf die Schilderung der burschenschaftlichen Bewegung von 1819—1823), dessen sich Biedermann hier befleissigt, schliesst von selbst alle langen rhetorischen Ergüsse aus, wie sie Treitschkes „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert" aufweist. Carl Biedermann kann der pathetischen und patriotischen Tiraden völlig entbehren. Denn Jedermann weiss, dass der Erzähler dieser Ereignisse, an denen er grösstenteils selbst im nationalen Sinne mitgewirkt hat, einer unserer gesinnungsvollsten Patrioten ist. Zu diesem massvoll schlichten Ton des Werkes (ein Abbild seines Verfassers) kommt, um mich so auszudrücken, die scheinbar kunstlose, im Grunde aber klug ersonnene Komposition, der Aufbau des Ganzen, der nur dem Gange der Ereignisse zu folgen scheint, aber doch auch eine solche Gruppierung zeigt, die, das Unbedeutende dem Bedeutungsvollen unterordnend und die Knotenpunkte scharf

hervorhebend, sich leicht und natürlich der Anschauung und dem Gedächtnisse einprägt. In diesem Sinne ist das Biedermann'sche Werk ein National- und Volksbuch im besten Sinne des Wortes, welches in keiner Handwerker- und Schulbibliothek, in keiner deutschen Familie, wie einst Grimms deutsche Märchen, fehlen sollte. Auch hier kann man sagen: Introite, nam et hic Dii sunt! Hier wird Euch erzählt, von den Leiden und Kämpfen unserer Väter und Grossväter für die Freiheit und die Einheit des deutschen Vaterlandes . . . . .

Doch der Herr Verfasser möge entschuldigen, wenn ich neben den wahrlich vielen Lichtseiten des Werkes auch auf einige (meiner subjektiven Überzeugung nach) Mängel hinzuweisen mir gestatte. Da ist zunächst bei der Darstellung des Verfassungs-Konflikts zwischen den preussischen Liberalen und der preussischen Regierung die allzu geringe Würdigung der politischen und ethischen Motive, von denen damals die preussische Fortschrittspartei sich leiten liess. Ein anderes Moment betrifft die allzu kurze und bei der Wichtigkeit der Sache, nur episodische Behandlung, welche die Entstehung und das Wachstum der Socialdemokratie in Deutschland in dem Werke Biedermanns gefunden hat. Die Rücksicht auf den beschränkten Raum durfte nicht so weit gehen, eine der gewaltigsten und in ihren Wirkungen noch gar nicht absehbaren Erscheinungen im politischen Leben des Jahrhunderts, mit der alle Parteien und alle Regierungen heute rechnen müssen, so ohnehin abzuthun. Doch wird der letztere Punkt in einer künftigen neuen Auflage um so mehr einer Erweiterung und Ergänzung bedürfen, als Biedermanns Darstellung (Bd. II, auf im Ganzen 10 Seiten) nur „das erste Auftreten der Socialdemokratie in Deutschland" betrifft. Aber in den 30 Jahren, seit Ferdinand Lassalles Auftreten im Jahre 1863 bis heute, hat jene Bewegung eine erschreckende Ausdehnung angenommen und ist ein höchst wichtiger Faktor im politischen Parteileben der Gegenwart geworden. Biedermann selbst erkennt dieses indirekt auch an, indem er die stetig wachsenden Zahlen der socialistischen Abgeordneten seit 1870 statistisch dargelegt.

Doch muss man deshalb nicht annehmen, dass Biedermann kein Interesse für die sociale Frage hat. Schon in den vierziger

Jahren hat er, wie wir oben gesehen haben, „Vorlesungen über Socialismus und sociale Fragen“ gehalten, wiewohl es damals eine sociale Partei mit einem bestimmten Programm im heutigen Sinne, noch gar nicht gab. Auch für das, was wir heute die Frauenfrage nennen, interessierte er sich, wie sein „Frauen-Brevier“ (1856) zeigt, eine Reihe von kulturgeschichtlichen Vorträgen über die Frauen und ihre Verhältnisse zur Familie, zum Staate und zur Gesellschaft. Diese Vorträge hatte er hier in Leipzig vor einem Kreise gebildeter Damen gehalten.*) In seiner zweiten völlig umgearbeiteten Auflage enthält das Werk dreiundzwanzig Vorlesungen über die Frauen von geschichtlicher Bedeutung, über interessantere Fragen aus dem Gebiete der allgemeinen Kulturgeschichte, des Gesellschaftslebens, der politischen und der Kunst- und Litteraturgeschichte. Es ist ein schönes Werk, von ebenso gediegenem Inhalt als anregender Form. Es giebt in der überreichen Popularisierungs-Litteratur unserer Zeit wenige Bücher, in denen der Versuch, zwischen der strengen, nüchternen Kulturgeschichtsforschung und den auf litterarischen und ästhetischen Genuss hinzielenden Bildungsbestrebungen für das weibliche Geschlecht zu vermitteln, so gelungen erscheint, wie in diesem Biedermann'schen Buche, welches auch äusserlich durch gute Ausstattung sich empfiehlt. Besonders beherzigenswert ist, was der Redner in der einleitenden Vorlesung (S. 1—18) über „Wesen, Wert und Mittel wahrer Frauenbildung“ sagt. Auch die dritte Vorlesung „Natur und Kultur“ (Seite 45—66) enthält eine Fülle anziehender und sinniger Bemerkungen über das Verhältnis dieser beiden Faktoren zum Menschen-, insbesondere Frauenleben. Und so sind noch manche andere Kapitel, wie „Die Frauen in Kunst und Litteratur,“ „Erziehungsberuf der Frauen,“ „Geschichte des weiblichen Geschlechts“ u. s. w., welche der Lektüre unserer gebildeten Damen nicht genug zu empfehlen sind.

Eine ethisch-sociale, oder richtiger pädagogisch-sociale Tendenz zeigt eine kleinere Schrift Biedermanns aus dem Jahre 1852, welche er unter dem Pseudonym Karl Friedrich veröffentlicht hatte, und die jetzt ebenfalls in zweiter Auflage vorliegt: „Die

*) 2. Aufl. 1881. Leipzig, Verlag von J. J. Weber.

Erziehung zur Arbeit eine Forderung des Lebens an die Schule"*). Es ist die Frage des Arbeitsunterrichts in den Schulen welche Biedermann schon vor 40 Jahren als eine Forderung der Zeit und der veränderten Lebensverhältnisse aufgestellt hatte, und der jetzt seit einem Jahrzehnt erst die offizielle Pädagogik ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Biedermann hat hier wesentlich die Volksschulen, also die Kinder unserer Arbeiter- und Handwerkerbevölkerung im Auge, und er formuliert seine Forderungen auf eine Schulreform ebensowohl als ein dringendes Postulat einer die körperliche Kräftigung des Geschlechts betonenden Pädagogik, als wie als ein nationales Bedürfnis. Professor Biedermann hat jetzt die Genugthuung, dass seine Wünsche und Ideen, die in den fünfziger Jahren als eine Utopie verlacht wurden, heute von den Regierungen und offiziellen Schulräten selbst gefördert werden.

Dann möchte ich noch das tüchtige populär-wissenschaftliche Werk Biedermanns erwähnen: „Deutsche Volks- und Kulturgeschichte für Schule und Haus" (3 Thle. Wiesbaden 1885, Verlag von J. F. Bergmann). Das Buch, welches nicht bloss für Schulen und die Jugend bestimmt ist, darf vor Allem ein Familienbuch im edelsten Sinne des Wortes genannt werden. Die ethische Bildung unserer Jugend kann, nachdem die sittlichen und ästhetischen Einwirkungen der Natur durch das exakte Forschungsprinzip und die Methode seitens der Naturwissenschaften zum Teil jetzt aufgehört haben, nur noch wesentlich durch den geschichtlichen Unterricht erzielt werden, hauptsächlich durch die Kenntnis von der Bedeutung und dem Geist der Kulturelemente in der Geschichte. So kann die Kenntnis der historischen Staaten, Religionen, Künste und Litteraturen ein ethisches Bildungsmoment von ausserordentlicher Bedeutung für unsere Zeit werden. Dieses scheint Biedermann in seiner trefflichen populären Kulturgeschichte angestrebt zu haben, und dahin zielt auch seine an dieses Werk sich anschliessende kleine Schrift: „Der Geschichtsunterricht auf Schulen nach kulturgeschichtlicher Methode" (Wiesbaden 1885, in demselben Verlage). Schon vor 30 Jahren hatte Biedermann (im Ver-

---

*) Leipzig 1883, Verlag von Heinrich Matthes.

lage von Westermann in Braunschweig) eine Broschüre unter dem Titel: „Der Geschichtsunterricht in der Schule, seine Mängel und ein Vorschlag zur Abhilfe" (1860) veröffentlicht. Hier hatte unser Historiker eine scharf eindringende Kritik gegen den bisherigen Geschichtsunterricht gerichtet. Er beleuchtete die Mängel desselben, welche er teils in der Natur des Stoffes selbst (insofern der Geschichtsunterricht es mit einer Zeitfolge der Begebenheiten, also gewissermassen mit einem fliessenden Objekt zu thun hat), teils in der erzählenden, chronologischen Methode fand. Biedermann meint, dass vielfach hierdurch die Anschaulichkeit des Stoffes und das Verständnis des organischen Zusammenhanges der Begebenheiten erschwert werde und statt dessen das äusserliche Gedächtniswerk von Zahlen, Namen und Daten an die Stelle trete. Ausserdem sei es selbst für den Geschichtslehrer schwierig, aus der unübersehbaren Masse der Thatsachen das Wesentliche auszuwählen, und so werde durch ein Zuviel des Stofflichen das Gedächtnis der Schüler überladen und der jugendliche Geist verwirrt, was zur Folge hat, dass die Jugend bei diesem Unterricht mehr passiv und mechanisch rezeptiv, als selbstthätig und aktiv sich verhält. Dem gegenüber schlug Biedermann vor, man solle beim Unterricht von einem bestimmten Zustande eines Volkes ausgehen und dem Schüler hiervon ein Gesamtbild geben. Nach psychologischen Gesetzen werde dieses Bild in der Seele des Schülers fester haften als eine isolierte Thatsache, wie eine Schlacht, oder der Name eines Helden. Hieran sei dann das Weitere anzuknüpfen, indem man das Werden und die Veränderung jenes fertigen Bildes nachweise, und so werde dem jugendlichen Geiste der Begriff der Entwickelung klar werden. Der Vorschlag Biedermanns fand bei vielen Pädagogen (insbesondere Herbart'scher Richtung) Beifall und er wurde vielfach aufgefordert, ein nach dieser (kulturhistorischen) Methode ausgearbeitetes Lehrbuch der Geschichte zu verfassen. Dieses liegt nun in der oben genannten „Volks- und Kulturgeschichte" vor. Dass hierdurch eine wirkliche und sicherlich folgenreiche Reform des so unmethodischen Geschichtsunterrichts in Schulen herbeigeführt werden würde, liegt klar zu Tage. Nur wäre es zu wünschen, dass auch hier die „officiellen" Pädagogen der Einsicht in die Verbesserungsbedürftigkeit ihres bis-

herigen Geschichtsunterrichts nicht länger sich verschliessen. So ist, wie überall so auch hier, in diesen pädagogischen Arbeiten, der rastlose Eifer Biedermanns auf das im höchsten Sinne des Wortes Gemeinnützige, auf die Bildung der Jugend aus den so fruchtreichen Quellen früherer menschlicher Kultur, gerichtet gewesen.

Diesen gemeinnützigen Wirkungstrieb bekundete er nun auch innerhalb des Gemeinwesens, dem er durch Geburt wie durch Beruf angehörte. Die älteren Leipziger erinnern sich, dass es seit 50 Jahren keine irgendwie politische oder kommunale Angelegenheit von Bedeutung in Leipzig gab, in der das Wort Biedermanns nicht von Entscheidung gewesen wäre. Schon im Beginn der vierziger Jahre trat er in das Stadtverordneten-Kollegium, und als Vicevorsteher desselben verfasste er in den Märztagen 1848 jene bedeutungsvolle Adresse, welche die Leipziger Bürgerschaft an den König von Sachsen richtete. Auch für das materielle Gedeihen seiner in der letzten zweiten Hälfte des Jahrhunderts so aufgeblüten Vaterstadt hatte er, soweit er als Gelehrter und Schriftsteller von Beruf hier einzuwirken vermochte, offenen Sinn und Verständnis. Vielfach interessierte ihn die historische Entwickelung Leipzigs, wie er dieses auch durch sein Urkundenwerk über „Die Geschichte der Leipziger Kramer-Innung“ bekundete, welches er bei Gelegenheit des 400jährigen Jubiläums dieser Innung (1477—1880) und des 50jährigen Bestehens der hiesigen Handelsschule, einer Stiftung der Kramer-Innung, verfasste.

Und wenn es erlaubt ist, unter den vielfachen öffentlichen, idealen und wirtschaftlichen Interessen, die das vielbewegte und arbeitsvolle Leben Biedermanns ausfüllten, noch Eins zu nennen, welches er stets mit Eifer und Wärme vertrat, so möchte ich (gewissermassen pro domo) nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass er sich Zeit seines Lebens ebenso gut als Gelehrten wie als Publizisten und Journalisten fühlte. Auf den früheren Journalistentagen konnte man neben Männern wie Friedrich Zabel von der „Nationalzeitung,“ Hermann Kletke von der „Vossischen,“ Heinrich Kruse von der „Kölnischen,“ Otto Braun von der „Münchner Allgemeinen“ und anderen hervorragenden Vertretern der deutschen Presse stets den geistvollen Kopf Carl Biedermanns bemerken, wie

er ja auch als Vorstandsmitglied den Bericht verfasste über den „Journalistentag" in Eisenach vom Jahre 1864, dem er präsidiert hatte. Auch auf den späteren Journalistentagen zu Leipzig (1865), Berlin (1869) und Breslau (1872) hatte er die Verhandlungen geleitet. Im Jahre 1871 veröffentlichte er eine „die Grundlagen eines deutschen Reichsgesetzes über die Presse" erläuternde, vielfach auch scharf kritisierende Schrift.

Sehr verdienstlich und wertvoll endlich ist der litterarhistorische Beitrag, den Biedermann vor 10 Jahren zur Kenntnis Heinrich von Kleist's durch Herausgabe der „Briefe Kleists an seine Braut" (1883) geliefert hat. Auf das vielfach Rätselhafte in dem Seelenleben des Dichters und seiner Geliebten, Frau Henriette Vogel, was schliesslich zur Katastrophe des am 2. November 1811 erfolgten Doppelselbstmordes führte, fällt durch diese Briefe einiges erhellende Licht. Aber trotz alledem wird die Tragödie am Wannsee bei Potsdam für die Litteratur-Psychologen noch lange ein anziehender Stoff bleiben.

Hieran schliesse ich noch die Erwähnung einer litterarhistorischen Studie „Berlins Einfluss auf die deutsche Litteratur" (1872). — Alle diese Arbeiten sind in den betreffenden Litteraturblättern vollauf gewürdigt worden. Weniger allgemein bekannt freilich dürfte es sein, dass Biedermann sich auch als Dichter und zwar als dramatischer Dichter versucht hat. Wir haben drei historische Dramen von ihm, denen man einen gewissen korrekten Aufbau der Handlung, sowie Schönheit und Schwung der Sprache nachrühmt: „Otto III." (1863), „Kaiser Heinrich IV." (1861) und „Der letzte Bürgermeister von Strassburg" (1870).

Dass Biedermann den Wunsch gehabt hat, aus seiner über ein halbes Jahrhundert umfassenden publizistischen und parlamentarischen Thätigkeit wenigstens etwas der Vergessenheit zu entreissen, ist erklärlich, und so ist das Buch entstanden, welches erst ganz vor kurzem (1892) erschienen ist: „Fünfzig Jahre im Dienste des nationalen Gedankens". (Breslau, 1892. Schlesische Kunst- und Verlagsanstalt, vormals S. Schottländer.) Dieses Rudolf von Bennigsen und der national-liberalen Partei Gesamt-Deutschlands gewidmete Werk besteht wesentlich aus politischen Aufsätzen und grösseren

Journalartikeln, sowie aus Parlamentsreden, die Biedermann bei wichtigen Gelegenheiten teils im Frankfurter Parlament, teils in der sächsischen II. Kammer, teils auch bei grösseren Parteiversammlungen gehalten hat. Von lokalem Interesse gewissermassen ist die oben schon erwähnte hier mitgeteilte und von Biedermann verfasste Adresse, welche in den Märztagen 1848 vom Rat und Stadtverordneten-Kollegium von Leipzig an den König von Sachsen um Gewährung der damals dringendsten Volksforderungen: Pressfreiheit und ein deutsches Parlament, gerichtet wurde. Von welchem inneren Gehalt diese Adresse war, geht aus einem Urteil der „Times“, des englischen Weltblattes, hervor: „Unter den zahlreichen Adressen“, sagt das englische Blatt, „die in Deutschland entstanden sind, haben wir keine mit mehr Interesse gelesen, als die der städtischen Behörden Leipzigs. Ihre Sprache ist sehr beachtenswert. Es liegt etwas in der Mässigung und Festigkeit dieser Adresse, was mehr Achtung einflösst, als alle die konventionellen Phrasen, in welchen die Nation sogar in Zeiten wie die jetzige von einigen ihrer Herrscher angeredet wird.“ Nicht minder staatsmännisch bedeutsam und oratorisch glänzend scheinen mir die hier mitgeteilten Reden, die Biedermann in Frankfurt über das preussische Erbkaisertum, sowie 1850 in der sächsischen II. Kammer über Sachsen und das Dreikönigsbündnis gehalten hat. In letzterer Beziehung ist es nicht uninteressant, zu sehen, wie hier zwischen den beiden schärfsten Gegnern, Biedermann und Beust, die Geradheit und Ehrlichkeit des liberalen Parteiführers über die Schlauheit und Gewandtheit des reaktionären Ministers den Sieg davonträgt. — Doch findet vieles, was in diesem Sammelbande einzeln und ohne rechten Zusammenhang mitgeteilt wird, seine volle Ergänzung und Erklärung in Biedermanns autobiographischem Werke: „Mein Leben und ein Stück Zeitgeschichte“ (2 Bde., 1880 in derselben Verlagsbuchhandlung zu Breslau erschienen). Es ist in dem Buche vieles enthalten, was auf das innere Leben Biedermanns, auf seine wissenschaftlichen Bestrebungen und Pläne, aber auch auf seine persönlichen Beziehungen zu einer grossen Anzahl hervorragender Männer des Jahrhunderts ein Licht wirft.

Was mich aber bei diesen Memoiren so wohlthuend berührt,

das ist einerseits die bei Autobiographien so seltene Bescheidenheit und Zurückhaltung, mit der der Autor von sich selbst spricht, andererseits aber auch das milde und nachsichtige Urteil, das Biedermann über Personen und Verhältnisse fällt, mit denen er in Berührung gekommen ist. Nirgends eine Spur von Bitterkeit den vielen Verfolgungen und Kränkungen gegenüber, denen er ausgesetzt war, niemals ein herbes Wort über seine vielfachen Gegner, welche in ihrem Urteil über Biedermann weniger zurückhaltend gewesen sind. Denn wenige Männer des öffentlichen Lebens haben die Wahrheit des Uhland'schen Wortes: „Der Dienst der Freiheit ist ein schwerer Dienst" an sich mehr erfahren, als Biedermann.

Diese Zeilen sollten nicht eine erschöpfende Charakteristik Karl Biedermanns sein, der unzweifelhaft eine historische Persönlichkeit ist, welche erst im Zusammenhange mit der Geschichte der liberalen Partei in Deutschland vom künftigen Historiker behandelt werden wird. Ich bezweckte nur, durch meine Skizze einen Ausdruck der Verehrung zu geben, die heute das ganze deutsche Vaterland für ihn empfindet.

Möge nach einem langen und arbeitsvollen Leben im Dienste der Wissenschaft und des Vaterlandes dem greisen Gelehrten ein von jeder Bekümmernis freier und froher Lebensabend beschieden sein!

Ueberweg-Heinze.

Eine Studie zur Geschichte der philosophischen Historiographie.

Unter denjenigen deutschen Denkern, welche in den letzten Jahrzehnten am meisten in den Vordergrund getreten sind, ist auch Friedrich Ueberweg hervorzuheben, nicht zwar aus dem Grunde, weil er etwa eine neue in sich geschlossene philosophische Weltanschauung begründet und durch diese auf den Geist seiner Zeit eingewirkt hätte, sondern lediglich wegen des bedeutenden Einflusses, den Ueberweg als philosophischer Historiker und Kritiker einige Jahrzehnte hindurch ausgeübt hat. In letzterer Hinsicht hat er sich zum Amte eines philosophischen Kritikers besonders durch seine umfassende und gründliche Kenntnis der historischen Systeme wie durch seine eminente logische Befähigung geeignet, wie er überhaupt sowohl durch seine intellektuelle Eigenart wie durch seine ganze wissenschaftliche Entwickelung wesentlich zur logisch-kritischen Wirksamkeit innerhalb der heutigen deutschen Philosophie bestimmt schien.

Wenn wir Ueberweg mit einem anderen ihm innerlich verwandten, aber noch einflussreichern deutschen Denker unserer Zeit vergleichen wollten, so wäre dies sein ehemaliger Lehrer, der gelehrte Aristoteliker Adolf Trendelenburg in Berlin.*) Wie dieser

*) Trendelenburg (geb. zu Eutin 1802) hatte unter Reinhold und Erich von Berger, einem Anhänger Schellings, in Kiel Philosophie studiert, habilitierte sich in Berlin und wurde hier 1833 ausserordentlicher und 1837 ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik. Er starb 1872, nachdem er durch seine langjährige akademische Wirksamkeit einen grossen Kreis von Schülern

so wurzelte auch Ueberwegs Bildung im klassischen Altertum und seine ersten philosophischen Anregungen erhielt er durch die Schriften des Plato und des Aristoteles. Wie Trendelenburg war auch er ein philologisch-historisch geschulter Gelehrter, dessen Schwerpunkt in der philosophischen Geschichtsschreibung lag. Und wenn der Berliner Akademiker neben seinem Lehrberuf und neben der historischen Erforschung der grossen Systeme der Vergangenheit eine seiner wesentlichen Aufgaben in der Kritik einiger zeitgenössischer Richtungen, wie der Hegels, Herbarts und Schopenhauers sah, so war auch der Kern in der kritischen Thätigkeit Ueberwegs daraufhin gerichtet, dem übermächtigen Einfluss des Kantischen Kritizismus, wie er neuerdings wiederum in Deutschland in dem sogenannten Neukantianismus und seinen Schattierungen sichtbar wird, entgegenzutreten. Daher wurde er nicht müde, bei aller Hochachtung, welche er gegen den grossen Denker Immanuel Kant empfand, auf die Widersprüche und den negativen Charakter seines transcendentalen Idealismus hinzuweisen.

Ja so sehr lag ihm die Überwindung des „Subjektivismus" Kants am Herzen, dass er überall nach Bundesgenossen sich umsah und mit allen, selbst mit den ihm so wenig sympathischen Hegelianern und anderen spekulativen Richtungen paktieren konnte, wenn es sich darum handelte, die Überzeugung von den Grundirrtümern der Kantischen Erkenntnistheorie zu verbreiten.

So kommt es, dass Ueberweg, trotz seiner wesentlich kritischen Grundrichtung, doch für die verschiedensten spekulativen Anschauungen Verständnis, ja Neigung zeigte, ohne dass man ein Recht hätte, ihn eines prinzipienlosen Eklektizismus zu beschuldigen. Vielmehr wusste er bei seiner geistigen Vielseitigkeit und dialektischen Gewandtheit jeder Ansicht eine Seite abzugewinnen, welche ein brauchbarer Baustein hätte werden können für das System der

---

und Anhängern sich erworben hätte. Trendelenburgs Hauptschriften sind „Elementa logices Aristoteleae" (1837, in vielen Aufl.); „Logische Untersuchungen" (2 Bde. 1840, 3. Aufl. 1870) und im Anschluss an das letztere Werk, „Die logische Frage in Hegels System" (1843) und „Über Herbarts Metaphysik" (1854); „Historische Beiträge zur Philosophie" (3 Bde. 1846—67); „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (2. Aufl. 1868).

Philosophie, mit dessen Aufbau er sich in Gedanken trug, welches aber niemals zur Ausführung gelangen sollte. Von diesem künftigen System hat er hier und dort einzelne Bruchstücke hinterlassen, von welchen wir auf das Ganze schliessen könnten. Ein solches Bruchstück ist z. B. die Abhandlung über „Idealismus, Realismus und Idealrealismus," sowie einige andere grundlegende Aufsätze, die uns erkennen lassen, dass der „Idealrealismus," an dessen Durchführung er arbeitete, im Grunde eine synkretistische Bildung sein und die Tendenz haben würde, eine Vermittelung der grossen Gegensätze des Idealismus und des Realismus herbeizuführen.

Ob ihm indes die einheitliche Ausgestaltung einer selbständigen und die angedeuteten Gegensätze vermittelnden Weltanschauung gelungen wäre, ist schwer zu sagen, wenn man bedenkt, dass von vornherein ziemlich heterogene Einflüsse auf ihn einwirkten und ein einheitliches Grundprinzip in ihm kaum aufkommen liessen. Schleiermacher und Beneke, Heinrich Ritter und Adolf Trendelenburg haben ihn stark beeinflusst und bei dem Überwiegen seiner mehr rezeptiven und kritischen als produktiven und konstruierenden Art zu philosophieren, war es wenig wahrscheinlich, dass er die in den Richtungen der genannten Denker liegenden Gegensätze hätte überwinden können.

Dazu kam noch ein Moment, welches zwar für das Streben und den Ernst dieses echten Wahrheitsforschers zeugt, das aber doch gerade ihn hinderte, die Resultate seines Denkens in systematisch abgeschlossener Form niederzulegen: dies war sein offener und unbefangener Sinn für alle Seiten wissenschaftlicher Erkenntnis, für alle neuen Errungenschaften, welche die rastlos fortschreitenden positiven Wissenschaften zutage förderten. Für die geschichtlichen und die ethischen, für die Naturwissenschaften und mathematischen Disciplinen empfand er gleich lebhaftes Interesse und ihre Forschungsresultate war er unausgesetzt bestrebt, philosophisch zu verwerten oder sie doch in den weiten Kreis seines philosophischen Gedankenlebens einzufügen.

Dies gilt insbesondere von den Naturwissenschaften, in denen er, wie in der Philosophie, schon früh, insbesondere nach der mathematisch-physikalischen Richtung hin, weit über das bloss

Dilettantische hinausgehende Kenntnisse erwarb. Und dieses innere Interesse bewahrte er der Naturforschung durch alle ihre immensen Bereicherungen und Umgestaltungen hindurch bis zu seinem Tode. Nicht wenig hat dazu insbesondere im letzten Decennium seines Lebens die innige Freundschaft beigetragen, die ihn, wie wir sehen werden, mit einem Manne verband, welcher selbst in die materialistisch-naturphilosophische Bewegung der Gegenwart als einer der ersten mit eingegriffen hat, mit Heinrich Czolbe, (geb. 1819 bei Danzig), studierte in Berlin Medicin und lebte später als Oberstabsarzt in Königsberg, wo er 1873 starb. Seine Hauptwerke sind: „Neue Darstellung des Sensualismus“ (1855); „Die Entstehung des Selbstbewusstseins“ (1856); (eine Verteidigung seines Sensualismus gegen Lotzes Angriff); „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis“ (1865), worin er seinen Sensualismus durch die Annahme einer „Weltseele“ in eigenartiger Weise modificirt; „Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie“ (1875, herausgegeben von Ed. Johnson als Teil eines von Czolbe hinterlassenen und noch nicht publizierten Manuscripts).

Ich versuche nun, im folgenden eine gedrängte Skizze von Ueberwegs Leben und schriftstellerischer Thätigkeit zu geben.

Friedrich Ueberweg war Rheinländer von Geburt. Sein Vater war evangelischer Pfarrer zu Leichlingen bei Solingen, wo Ueberweg am 22. Januar 1826 geboren wurde. Nach dem frühen Tode des Vaters lebte der geistig geweckte Knabe mit seiner Mutter bei deren Vater, der Pfarrer in Ronsdorf war. Er erhielt seit 1841 seine Gymnasialbildung zu Elberfeld und Düsseldorf und bezog im Jahre 1845 die Universität Göttingen, um Philologie und Philosophie zu studieren. Hier fesselten ihn besonders Karl Friedrich Hermann, Schneidewin, Lotze und Heinrich Ritter. Von Göttingen, wo er mehrere Semester lang studierte, ging er nach Berlin, um seine Studien fortzusetzen, die er schon an der Georgia Augusta auf alle Gebiete der altklassischen und germanischen Philologie, der Mathematik und Philosophie ausgedehnt hatte. Hier in Berlin war es nun besonders der früh verstorbene Benecke, dessen psychologische Vorlesungen ihn besonders anzogen, während er in das tiefere Studium der Logik insbesondere der Aristotelischen und in die

quellenmässige Erforschung der historischen Systeme der Philosophie durch Adolf Trendelenburg eingeführt wurde. Im Sommer 1850 promovierte Ueberweg zu Halle auf Grund seiner Abhandlung: „De elementis animae mundi Platonicae“ und nahm, nachdem er sein Oberlehrerexamen bestanden hatte, eine Lehrerstelle am Blochmann'-schen Erziehungsinstitut zu Dresden an. Hier blieb er jedoch nur kurze Zeit, um dann eine Stelle am Gymnasium zu Duisburg a. Rh. zu übernehmen, wo sein früherer Lehrer in Elberfeld, Dr. Eichhoff, mittlerweile Direktor geworden war. Eichhoff nahm seinen ehemaligen Schüler mit grossem Wohlwollen auf; doch konnte er nicht verhindern, dass Ueberweg auch diese Anstalt sehr bald verliess, da, obwohl sein Unterricht sich durch Klarheit und methodische Durchführung auszeichnete, sich gewisse Mängel in der Fähigkeit, die Schuldisciplin aufrecht zu halten, zeigten. Er ging im Jahre 1851 an das Gymnasium zu Elberfeld, wo er ebenfalls nur kurze Zeit fungierte. Dann entschloss er sich, die pädagogische Laufbahn gänzlich aufzugeben und die akademische Karriere zu ergreifen. Er habilitierte sich zu Bonn im Beginn des Wintersemesters 1852. Der junge Benekianer blieb zwar gegenüber den akademischen Celebritäten Bonns wie Jahn, Bernays, Ritschl, Brandis u. A. zuerst gänzlich unbeachtet; doch hatte er bald die Genugthuung, dass er allmählich einen Kreis von Zuhörern um sich sammelte, welche durch die Schärfe und Klarheit seines Vortrags gefesselt wurden.

Die erste wissenschaftliche Arbeit, welche Ueberweg hier veröffentlichte, war eine Abhandlung „Die Prinzipien der Geometrie“. Dieselbe wurde schon 1848 ausgearbeitet und erschien in Jahns „Archiv für Philologie und Pädagogik“ (1851). Eine Übersetzung dieser scharfsinnigen Studie gab später Delboef, ein Zuhörer Ueberwegs, als Anhang zu seinen „Prolégomènes philosophiques de la géométrie“ (1860) heraus. Von nun an war Ueberwegs Aufmerksamkeit hauptsächlich logischen Untersuchungen gewidmet und als eine Frucht derselben ist das Werk anzusehen, das sehr bald den Namen des Bonner Privatdozenten in der philosophischen Welt bekannt machte: „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“ (Bonn 1857; 2. Aufl. 1865; die späteren Aufl. von Jürgen Bona Meyer).

Da Ueberwegs Bedeutung in der Philosophie wesentlich als

Logiker hervorgetreten ist, so muss ich bei diesem Hauptwerke seines Lebens etwas länger verweilen.

Ueberwegs Logik hat folgendes Motto aus Scotus Erigena: „Intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata.“ In der That bezeichnen diese Worte des alten Scholastikers ziemlich genau den Standpunkt, von welchem Ueberwegs Logik beurteilt werden muss. Zwischen der metaphysischen Logik Hegels, in der die Kategorien des Seins mit den Denkformen zusammenfallen, und der subjektivistisch-formalen Logik der Kantianer und Herbartianer, welche die Formen des Denkens zu denen des Seins ausser Beziehung setzen, möchte Ueberwegs Logik vermitteln und zwar durch Begründung einer „objektivistischen Erkenntnislehre“, die „mit Aristoteles in dem Denken ein Abbild des Seins erblickt, welches zwar von seinem realen Korrelat verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne mit ihm identisch zu sein, und welche mit Schleiermacher die Formen des Denkens aus dem Wissen, als dem Zwecke des Denkens, zu begreifen und die Einsicht in ihren Parallelismus mit den Formen der realen Existenz zu begründen“ versucht.

Diesen Standpunkt hat Ueberweg auch in den späteren Auflagen der „Logik“ festgehalten, nur dass sich sein Gegensatz zu Kant immer mehr vertiefte und verschärfte. „Der Kern meines Gegensatzes zu Kant,“ sagt er in der Vorrede zur 2. Auflage, „liegt in dem durchgeführten Nachweis, wie die wissenschaftliche Einsicht, welche die blosse Erfahrung in ihrer Unmittelbarkeit noch nicht gewährt, nicht mittels aprioristischer Formen von rein subjektivem Ursprung, die nur auf die im Bewusstsein des Subjekts vorhandenen Erscheinungsobjekte Anwendung finden, gewonnen wird (auch nicht wie Hegel u. a. wollen, a priori und doch mit objektiver Gültigkeit), sondern durch die Kombination der Erfahrungsthatsachen nach logischen Normen, deren Befolgung unserer Erkenntnis eine objektiv-reale Gültigkeit sichert. Ich suche zu zeigen, wie insbe-

sondere die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung, auf deren Erkenntnis die Apodiktizität beruht, nicht erst von dem anschauenden und denkenden Subjekte in einen chaotisch gegebenen Stoff hineingetragen, sondern aus der (natürlichen und geistigen) Realität, in der sie ursprünglich ist, successive durch Erfahrung und Denken in das subjektive Bewusstsein aufgenommen wird."

Diese vermittelnde Stellung Ueberwegs zeigt sich nicht nur in dem historischen Teil der Logik, insofern sie ihn befähigt, nach beiden Seiten hin zwar kritisch zu verfahren, allen Teilen aber auch gerecht zu werden, sondern auch in der Entwickelung der logischen Lehren selbst, welche in sechs Abschnitte zerfällt, deren Bezeichnung schon jene „objektivistische" Mittelstellung des Verfassers zwischen der metaphysischen oder rein objektiven und der formalen oder rein subjektiven Logik andeutet. Teil I: Die Wahrnehmung in ihrer Beziehung zur objektiven Räumlichkeit und Zeitlichkeit; Teil II: Die Einzelvorstellung oder Anschauung in ihrer Beziehung zur objektiven Einzelexistenz; Teil III: Der Begriff nach Inhalt und Umfang in seiner Beziehung zu dem objektiven Wesen (essentia) und der Gattung (genus); Teil IV: Das Urteil in seiner Beziehung zu den objektiven Grundverhältnissen oder Relationen; Teil V: Der Schluss in seiner Beziehung zu der objektiven Gesetzmässigkeit; Teil VI: Das System in seiner Beziehung zu der objektiven Totalität. Man sieht hier also überall das Bestreben, die logischen Formen des Geistes als einen Ausdruck und einen Spiegel der objektiven Weltverhältnisse aufzufassen, ohne doch beide von vornherein zu identifizieren. Aber auch in dem Aufbau des logischen Systems selbst hat Ueberweg die gewöhnliche Einteilung der formalen Logik in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre ganz verlassen. Er zeigt aber auch in dem Aufsteigen von der Wahrnehmung zur Anschauung und Vorstellung und von hier zum Begriff, Urteil und Schluss und in der Art, wie er das „System" nicht etwa von Aussen her als krönende Kuppel auf das Ganze setzt, sondern innerlich aus demselben emporwachsen lässt, endlich in der Parallele der genannten subjektiven logischen Denkformen mit den Formen des konkreten Seins: — Räumlichkeit und Zeitlichkeit, objektive Einzelexistenz, objektives Wesen und Gattung, ob-

jektive Grund- und Beziehungsverhältnisse, objektive Gesetzmässigkeit und objektive Totalität — eine stete Rücksichtsnahme auf das System der metaphysischen Logik der Hegel'schen Schule. Nach dieser Richtung hin dürfte ein Vergleich der Ueberweg'schen Logik mit Kuno Fischers „Logik und Metaphysik“ ebenso interessant als instruktiv sein. —

Diesen seinen prinzipiellen Standpunkt hat Ueberweg in einer Reihe von Sätzen näher präcisiert, welche er als Einleitung seinem „System der Logik“ vorangeschickt hat und die ich ihrem wesentlichen Inhalte nach hier wiedergeben will.

Ueberweg definiert die Logik als „die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntnis“. Das Erkennen sei die Thätigkeit des Gesetzes, vermöge deren er ein bewusstes Abbild der Wirklichkeit in sich erzeugt. Es ist teils unmittelbares Erkennen oder äussere und innere Wahrnehmung, teils mittelbares oder denkendes Erkennen. Die normativen Gesetze (Gesetze, Vorschriften) aber seien solche allgemeine Bestimmungen, denen die Erkenntnisthätigkeit sich um der Erreichung des Erkenntniszweckes willen unterwerfen müsse.

Das Erkennen ist nach Ueberweg, da der menschliche Geist ein bewusstes Abbild der Wirklichkeit gewinnen soll, zweifach bedingt und zwar erstens subjektiv durch die Beschaffenheit, d. h. durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele, insbesondere aber der Erkenntniskräfte derselben, zweitens objektiv, durch die Natur des zu erkennenden Objekts. Die Beschaffenheiten und Verhältnisse des letzteren, insofern dieselben verschiedene Weisen der Nachbildung im Erkennen bedingen, nennt Ueberweg Existenzformen. Die Begriffe von den Existenzformen heissen die metaphysischen Kategorien. Hiervon verschieden sind die Erkenntnisformen, welche nichts anderes sind, als die den Existenzformen entsprechenden Weisen, wie das Seiende im Erkennen aufgefasst und nachgebildet wird. Dagegen ist das Abbild selbst, als das Resultat der Erkenntnisthätigkeit, der Inhalt der Erkenntnis. Den Gegensatz zu den oben definierten metaphysischen Kategorien bilden die logischen Kategorien, welche die Begriffe der Erkenntnisformen sind. Die Gesetze des Erkennens als solche bestimmen

nur die Weisen der Nachbildung oder die Formen der Erkenntnis nicht den Inhalt derselben: daher kann die Logik auch als die „Lehre von den Gesetzen der Erkenntnisformen" definiert werden. So ist denn die Logik eine formale Wissenschaft; aber ihr Objekt, d. h. die von dieser Wissenschaft behandelten Erkenntnisformen sind, indem sie den Existenzformen entsprechen, durch die Objektivität bedingt. Auch stehen sie nicht nur im Allgemeinen zu dem Erkenntnisinhalt überhaupt, sondern auch in ihrer jedesmaligen Gestaltung zu der Besonderheit des Inhalts in wesentlicher Beziehung.

Das Ziel aller Erkenntnis ist die Wahrheit. Die zur Wahrheit gelangte Erkenntnis ist das Wissen. Die Wahrheit pflegt in die materielle oder reale und in die formale unterschieden zu werden. Die materiale oder reale Wahrheit im absoluten Sinne oder die metaphysische Wahrheit, d. h. die Wahrheit schlechthin besteht in der Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit der Wirklichkeit. Die materielle Wahrheit im relativen Sinne (auch die phänomenale Wahrheit genannt) besteht in der Übereinstimmung des unmittelbar gewonnenen Gedankeninhalts mit den unmittelbaren äusseren oder inneren Wahrnehmungen, welche bei ungestörter Gesundheit der Seele und der leiblichen Organe entstehen oder doch unter den entsprechenden äusseren Bedingungen entstehen würden.

Unter der sogenannten formalen Wahrheit oder vielmehr formalen Richtung pflegen manche die Widerspruchslosigkeit oder die Einstimmigkeit der Gedanken unter einander zu verstehen. Die materiale Wahrheit schliesst die formale im Sinne der Widerspruchslosigkeit in sich; diese dagegen kann ohne die materiale Wahrheit sein.

Im volleren Sinne ist die formale Richtigkeit die Übereinstimmung der Erkenntnisthätigkeit mit ihren (logischen) Gesetzen. Wenn allen logischen Anforderungen an die Form der Wahrnehmung sowohl als des Denkens zugleich genügt wird, so kann auch die (mindestens relative) materiale Wahrheit nicht fehlen und die formale Richtigkeit in dem vollen Sinne verbürgt daher allerdings auch diese, die Richtigkeit des Denkens allein aber bürgt nur dafür,

dass der Zusammenhang zwischen den Voraussetzungen und den Folgen so, wie er wirklich ist, also mit Wahrheit, erkannt werde, und dass daher, falls die Voraussetzungen materiale Wahrheit haben, dieselbe auch dem daraus Abgeleiteten zukomme.

In Hinsicht auf den Zweck des Erkennens ist daher die Logik „die wissenschaftliche Lösung der Frage nach den Kriterien der Wahrheit" oder die Lehre von den normativen Gesetzen, auf deren Befolgung die Realisierung der Idee der Wahrheit in der theoretischen Vernunftthätigkeit des Menschen beruht.

Die Möglichkeit der bewussten Auffassung und systematischen Darstellung der logischen Gesetze beruht auf der vorangegangenen unbewussten Wirksamkeit derselben und somit die Logik als Wissenschaft auf vorangegangener Übung der Erkenntnisthätigkeit. Andererseits macht die Wissenschaft der Logik eine bewusste Anwendung der logischen Gesetze und somit eine bewusste logische Kunstübung möglich.

Die Logik hat teils einen absoluten Wert als wissenschaftlicher Selbstzweck, teils einen relativen vermöge der fördernden Beziehung, in welcher sie als Kunstlehre zu der Übung der Erkenntnisthätigkeit steht. Kunstlehre ist die Logik, a) wesentlich schon durch die Aufstellung der Normalgesetze selbst, indem das wissenschaftliche Bewusstsein von denselben die Treue in ihrer praktischen Beobachtung fördert; sie kann es ausserdem noch b) durch Ratschläge über das zweckmässige Verfahren werden, wie unter den subjektiven Schranken und Hindernissen die Forderungen der logischen Normalgesetze zu erfüllen seien. In technischer Beziehung ist die Logik, falls sie nur als Lehre von der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst behandelt wird, ein blosses Kathartikon des Denkens, falls sie aber auch die Kriterien der materialen Wahrheit aufstellt, zugleich ein Kanon und ein Organ der Erkenntnis, wiewohl nur mittelbar in der Anwendung ihrer Gesetze auf einen gegebenen Erkenntnisstoff.

Die Logik erklärt Ueberweg für einen integrierenden Teil des Systems der Philosophie. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien, d. h. der im absoluten oder relativen Sinne ersten Elemente, von deren jedem eine Reihe anderer Elemente

abhängig ist. Im System der Philosophie bildet die Metaphysik mit Einschluss der allgemeinen rationalen Theologie als die Wissenschaft von den Prinzipien im Allgemeinen, sofern sie allem Seienden gemeinsam sind, den ersten Hauptteil; den zweiten und dritten bilden die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes als die Wissenschaften von den besondern Prinzipien der beiden Hauptsphären des Seienden, die sich durch den Gegensatz der Unpersönlichkeit oder (relativen) Selbstlosigkeit und der Persönlichkeit oder der Fähigkeit zur denkenden Erkenntnis der Wirklichkeit und der Vollkommenheit und zur sittlichen Selbststimmung unterscheiden. In der Geistesphilosophie schliessen sich an die Psychologie oder die Wissenschaft von dem Wesen und den Naturgesetzen der menschlichen Seele zunächst drei normative Wissenschaften an: die Logik, die Ethik und die Ästhetik, oder die Wissenschaft von den Gesetzen, auf deren Befolgung die Realisierung der Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen beruht. Das Wahre ist die der Wirklichkeit entsprechende Erkenntnis; das Gute ist die ihrer innern Bestimmung oder ihrer Idee entsprechende Wirklichkeit als Objekt des Wollens und des Handelns; das Schöne ist die ihrer inneren Bestimmung oder ihrer Idee entsprechende Erscheinung als Objekt des Gefühls und der Darstellung. An diese Wissenschaft schliesst sich ferner als zugleich contemplativ und normativ die Philosophie der Geschichte oder die Wissenschaft von der thatsächlichen Entwickelung des Menschengeschlechts, wiefern dieselbe in Übereinstimmung oder in Widerstreit mit den idealen Entwickelungsnormen erfolgt ist, mit Einschluss der philosophischen Betrachtung der Entwickelung der Kultur, der Religion, der Kunst und Wissenschaft.

Die Logik nimmt demgemäss in dem wissenschaftlich gegliederten System der Philosophie keineswegs die erste Stelle ein; nichtsdestoweniger ist es aber gestattet und zweckmässig, das Studium derselben propädeutisch dem Studium aller übrigen philosophischen Disciplinen vorausgehen zu lassen. Gestattet: denn es genügt, aus den vorangehenden Disciplinen, namentlich der Metaphysik und der Psychologie wenige allgemeine Bestimmungen aufzunehmen, die auch ausserhalb ihres eigentümlichen Zusammen-

hanges verständlich und einer gewissen Rechtfertigung fähig sind. Zweckmässig: denn a) das Studium der Logik bietet geringere Schwierigkeiten als das Studium derjenigen philosophischen Disciplinen, die ihr im systematischen Zusammenhange vorangehen; b) die Logik bringt die Methoden zum Bewusstsein, welche in ihr selbst und in den übrigen Zweigen der Philosophie zur Anwendung kommen müssen und übt das Denken; die Voranstellung der Logik ist somit für das gesamte philosophische Studium in formaler Beziehung förderlichst, c) die wissenschaftliche Darstellung des Systems der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, würde jedenfalls auch in materialer Beziehung einer psychologisch-erkenntnistheoretischen oder phänomenologischen Einleitung bedürfen, um das Bewusstsein auf den Standpunkt der philosophischen Betrachtung zu führen; die Aufgabe dieser Einleitung aber findet in der Logik als Erkenntnislehre ihre erschöpfendste und wissenschaftlichste Lösung.

Das Wertvolle der Ueberweg'schen Logik liegt, abgesehen von ihrer Aufgabe als Vermittelung der Kantisch-Herbart'schen formalen und der Hegel'schen metaphysischen Logik, nun wesentlich auch in ihrer Brauchbarkeit als didaktisches Lehrbuch (und die späteren [5.] durch Jürgen Bona Meyer besorgten Auflagen [1882] haben diesen Vorzug womöglich noch erhöht). Der historische Teil des Werkes, welcher durchaus selbständig und nicht, wie man früher hier und da zu behaupten wagte, aus Prantls grossem Werke „Geschichte der Logik im Abendlande" geschöpft ist, hebt sich wie das ganze Werk von vielen logischen Kompendien und Lehrbüchern, an denen wir wahrlich keinen Mangel haben, durch eine bestechende Klarheit, Übersichtlichkeit, Präcision und Schärfe des Gedankens wie des Ausdruckes ab. In England fand die „Logik" grossen Beifall, nachdem sie Professor Lindsay in Edinburg ins Englische übersetzt hatte.

Was übrigens Ueberwegs Verhältnis zu Prantl und seinen wissenschaftlichen Vorgängern überhaupt betrifft, so liegt darüber ein Zeugnis des Ersteren selbst vor. Prantl hatte ihm den II. Teil seiner „Geschichte der Logik" geschickt, worauf Ueberweg, unter Übersendung desjenigen Teils seines „Grundrisses", welcher die „Geschichte der Patristischen Philosophie" enthält, ihn bittet, ihm

mitzuteilen, wann die folgenden Abschnitte des Prantl'schen Werkes erscheinen würden. „Mich gerade interessiert dies dreifach, schreibt er am 16. Juli 1864 von Königsberg aus, an sich um der Sache willen, dann zweitens — verübeln Sie es mir nicht! — um meiner Logik — und drittens um meines Grundrisses willen. Sie müssen mir schon erlauben, manches von dem, was Sie mühevoll erforscht haben, nunmehr mühelos zu verwenden und von Ihren Ernten auch in meine Scheuern einzusammeln. Wiewohl allzu bequem habe ich es auch nicht. Dass ich bei dem „Grundriss" alles selbst ansehe, ist nicht zu verlangen; wozu wären auch Vorarbeiter? Aber auch so, wie ich es halte, habe ich Mühe und Not genug, in verhältnismässig kurzer Zeit die drängenden Massen zu bewältigen. Jedenfalls muss ich beträchtlich mehr Bände ansehen und teilweise wirklich lesen, als ich Seiten zu schreiben habe . . . . . . Von dem „System der Logik" soll im nächsten Jahre eine zweite Auflage erscheinen. Ich freue mich auf die Gelegenheit, einige unangenehme Versehen, die in der ersten begangen waren, endlich auszutilgen und zugleich in einzelnen Partien das Werk mit den Resultaten Ihrer Forschung zu bereichern. Erwachsen aus den Heften, die ich für meine Vorlesungen 1853/54 zuerst ausgearbeitet, 1854/55 erweitert hatte, war das Manuskript etwa zur Hälfte bereits auf die Form gebracht worden, in der es im Druck erscheinen sollte, als mir Ihr Werk zu Gesichte kam, welches mich zu einer Revision der schon niedergeschriebenen Partien veranlasste und auf die Bearbeitung der späteren selbstverständlich von beträchtlichem Einfluss war. Es sollte mich freuen, wenn in Ihrer Darstellung der neueren Geschichte der Logik (die doch hoffentlich gar nicht zu kurz ausfallen wird?) an einzelnen Stellen sich auch ein Einfluss im umgekehrten Verhältnis bekunden könnte."

Dass Ueberweg aber auch Prantl gegenüber, wo es sich um die historische Feststellung logischer Lehren handelt, durchaus selbständiger Ansicht war, geht aus einem Briefe hervor, den er von Königsberg aus (18. Dez. 1868) an den Münchener Kollegen richtete.

Gewissermassen zur Logik im weiteren Sinne gehörend ist ein kleiner Aufsatz, den Ueberweg um diese Zeit infolge einer Polemik,

in welche sein Freund Dr. Radicke durch seine Abhandlung „Über die Bedeutung und den Wert arithmetischer Mittel“ (Wunderlichs Arch. f. phys. Heilkunde. N. F. Bd. II. 1858) mit Vierordt (in Virchows Arch. für pathol. Anatomie, Bd. XVI 1859) geraten war, veröffentlicht hatte: „Über die sogenannte Logik der Thatsachen“

* * *

Neben den logischen Arbeiten trieb er während seiner Dozentur in Bonn hauptsächlich auch psychologische Studien, wobei ihm wesentlich Benekes Grundauffassung der Seelenlehre zum Vorbilde diente. In diesem Sinne ist auch die zwei Jahre nach seiner Habilitierung veröffentlichte Schrift psychologisch-pädagogischen Inhalts gehalten: „Die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ (Berlin 1853).

Die Tendenz der Schrift, deren Abfassung zum Teil noch in die Elberfelder Lehrthätigkeit Ueberwegs fällt, und welche dem Professor Beneke und dem Gutsbesitzer Schwarzlose, dem bekannten Freund und Bewunderer Benekes und Förderer seiner Schüler, gewidmet ist, erhellt aus dem Nebentitel derselben: „Eine Reihe pädagogisch-didaktischer Anwendungen der Beneke'schen Bewusstseinstheorie besonders auf den Unterricht der Gymnasien und Realschulen“. Und in der That beabsichtigt Ueberweg in seiner Arbeit nichts Geringeres, als eine sehr einschneidende Reform der gesamten Gymnasial- und Realschulpädagogik auf der Basis der Beneke'schen Psychologie.

Nach einer gedrängten die psychischen Grundprozesse entwickelnden Einleitung führt Ueberweg sein Thema, die pädagogische Bedeutung des Bewusstseins, in der Weise durch, dass er diese Bildung nach vier Richtungen hin verfolgt und zwar stellt er hierbei die aus dem heutigen Gymnasial- und Realschulunterricht sich ergebende psychologische Wirkung in Parallele mit dem Ergebnis, wie es aus einer nach Beneke'schen Prinzipien entwickelten Didaktik resultieren müsste: oder vielmehr er prüft die Didaktik der höheren Schulen, sowohl nach der linguistischen als nach der realwissenschaftlichen Seite, an dem Massstabe der aus der Beneke'schen Psychologie sich ergebenden Anschauungen über die Entwickelung der Seelenfunktionen, insbesondere des Bewusstseins. Hierbei werden

so ziemlich alle Fragen und Probleme, welche in die heute so erregte Diskussion über Schulreform fallen, eingehend behandelt, oder doch in ihrem wesentlichen Kern erfasst und auf ihre psychologisch-pädagogische Bedeutung hin untersucht. Dass Ueberweg hier und da dem logisch-grammatischen Element in unserer Gymnasialpädagogik einen sehr grossen Raum gewährt, ist wesentlich auf seine eigene specielle Neigung und Begabung, zum Teil aber auch auf den Einfluss Adolf Trendelenburgs zurückzuführen, dessen Vorschlägen in Bezug auf die Einführung der Aristotelischen Logik in die Gymnasien Ueberweg zustimmt. Neben diesem formalen kommt aber auch das realistische Element in Ueberwegs Untersuchungen, wie die Abschnitte des Buches über den naturwissenschaftlichen und mathematischen Unterricht beweisen, zur vollen Geltung.

Man wird diese streng wissenschaftliche und sehr gehaltvolle Arbeit Ueberwegs, welche vor nunmehr 40 Jahren erschienen und jetzt etwas in Vergessenheit geraten ist, auch heute noch, obgleich die Fragen über eine Reform des Gymnasialunterrichts jetzt aus einem wesentlich anderen Gesichtspunkte diskutiert werden, doch nicht ohne vielfache Anregung lesen. Und dieses um so mehr, als, wie uns scheinen will, die jetzigen Debatten über Schulreform mehr aus praktischen als aus psychologischen Gesichtspunkten geführt werden. Schliesslich kann aber alle Pädagogik und alle Schulmethodik doch nur in der menschlichen Seelenlehre ihre richtige Begründung finden, da die Seele des Menschen, insbesondere der Jugend, Objekt aller Erziehung ist und bleibt und alle Erziehungslehre doch nur auf eine richtige Erkenntnis der Funktionen und Kräfte dieser Seele basiert werden kann.

Übrigens hatte Ueberweg mit dieser Schrift einen jener Preise gewonnen, die der obengenannte Gutsbesitzer Schwarzlose für Arbeiten über Probleme der Beneke'schen Psychologie ausgesetzt hatte, und zwar war im Heft III von Benekes „Archiv für pragmatische Psychologie“ (1851) die Preisaufgabe in folgender Weise formuliert worden: „Über die Entstehung, das Anwachsen und den Wechsel des menschlichen Bewusstseins hat die neuere Psychologie eine eigentümliche, auf die Thatsachen der innern Erfahrung gebaute

Theorie aufgestellt. Diese bietet für die Erziehung und den Unterricht in mannigfachen Richtungen eine fruchtbare praktische Anwendung dar. Man wünscht nun, dass, nach vorgängiger Darstellung der Grundzüge der Theorie, die hauptsächlichsten Gegenstände dieser Anwendung entwickelt und zugleich die Mittel nachgewiesen werden, durch welche die bei derselben sich herausstellenden pädagogischen und didaktischen Zwecke erreicht sind." Ueberweg hatte den ausgesetzten Preis für seine Arbeit erhalten, in welcher er sich übrigens noch als einen überzeugten Psychologen der Beneke'schen Schule bewährte, was er auch in der Einleitung offen mit den Worten bekennt: „Wem die Wahrheit der von Beneke begründeten „Psychologie" zur Überzeugung geworden ist; wer ihre umgestaltende Bedeutung für alle Zweige der Philosophie, wer namentlich die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung auf die Pädagogik und Didaktik kennt, der darf sich der Pflicht nicht entziehen, teils für ihre allgemeine Anerkennung in Wort und Schrift zu wirken, teils auch an ihrer fortschreitenden inneren Entwickelung und praktischen Ausbeutung nach dem Masse seiner Kraft mitzuarbeiten."

Hand in Hand mit diesen psychologischen Arbeiten gingen seine Studien im Gebiete der Nerven- und Sinnesphysiologie Hauptsächlich waren es die Werke Johannes Müllers (dessen physiologische Vorlesungen er ja auch in Berlin eifrig besucht hatte), sowie die betreffenden Schriften seiner Schüler Helmholtz, Brücke, Budge, Ludwig, Dubois-Reymond u. a., in denen er nach einer befriedigenden physiologischen Grundlegung jener psychologischen Hypothese suchte, die er sich schon früh und merkwürdigerweise in Abweichung von der Anschauung des von ihm so hochverehrten Beneke gebildet hatte: es war dieses eine neue Theorie der Funktion des Sehens. Diese Theorie beruht auf der Annahme der objektiven Realität des Raumes und der damit zusammenhängenden Räumlichkeit der inneren Wahrnehmungen. Ueberweg dachte sich die ganze Erscheinungswelt als „seine Vorstellung"; und so musste, da diese Erscheinungswelt drei räumliche Dimensionen hat, das „Sensorium", in welchem die Vorstellungen sich befinden, auch „dreidimensional" sein. Das „Sensorium" wird nun durch eine

Art von „Gehirnäther" angefüllt, welcher der Träger der Vorstellungen ist. Hier bilden sich so durch Vermittelung der Sinnesnerven Abbilder der wirklichen Welt, etwa wie sich die äusseren Gegenstände auf der Platte einer Camera obscura abspiegeln. Natürlich geben diese Abbilder keine ganz treue Kopie der wirklichen Dinge, da sie doch einen Zusatz von der menschlichen Organisation behalten, keineswegs aber, meinte Ueberweg, ginge diese Differenz der Dinge und ihrer Abbilder soweit, dass die ganze räumlich-zeitliche Ordnung der ersteren etwa eine Folge dieser menschlichen Organisation sei. Der Kern dieser Anschauung ist in einer Abhandlung enthalten: „Zur Theorie der Richtung des Sehens", die er in Henle und Pfeuffers „Zeitschrift für rationelle Medicin" (3. Reihe, V. Band, 3. Heft, Jahrg. 1858) veröffentlichte. Lange, Lasson, Dilthey und Johnson*) haben auf die Bedeutung dieser Theorie hingewiesen, welcher die empiristische Theorie Lotzes gegenübersteht. Immerhin sagt Helmholtz (Physiol. Optik § 33) auch von der Lehre Ueberwegs, dass sie „einen klar und konsequent denkenden Kopf verrät". Später ist Ueberweg bei aller Erweiterung und Modifizierung seines Standpunktes immer und immer wieder auf diese seine Lieblingsanschauung zurückgekommen, besonders in der Erläuterung zu seiner Übersetzung von Berkeleys „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" und in der sich daran schliessenden Polemik mit Collyns Simon.

Es giebt, zumal in den historischen Wissenschaften, gewisse „unsterbliche" d. h. nie gelöste Fragen, an welche aber immer wieder neue Lösungsversuche herantreten. In der Geschichte der Philosophie z. B. gehört die Katharsisfrage in der Aristotelischen Poetik und die Echtheit, chronologische Reihenfolge und der Zusammenhang der platonischen Dialoge zu solchen ungelösten Problemen. Bekanntlich sind die Ansichten der Forscher inbezug auf das platonische Problem sehr geteilt und unter den verschiedenen Auffassungen sind es neuerdings wesentlich zwei, die Schleiermachers und die Karl Friedrich Hermanns, welche sich diametral gegenüberstehen. Unter den zahlreichen Arbeiten, welche auf das im Jahre 1859

---

*) Vgl. Ed. Johnson „Über die wirkliche Grösse der Welt im Anschluss an Ueberwegs nativistische Theorie des Sehens" (Philos. Monatsh. VIII.)

erlassene Preisausschreiben der Wiener Akademie der Wissenschaften über diese Platonische Frage eingelaufen waren, gehörte die Ueberwegs: „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben“ zu denen, welche des Preises für würdig erachtet wurden.

Selten ist das Urteil eines wissenschaftlichen Preisrichterkollegiums gerechter gewesen, als das der Wiener Akademie. Ueberwegs Schrift ist in der That eine ganz hervorragende Arbeit, die in ihrem ersten Teile (1—118 S.) die kritische Geschichte der neuern Plato-Forschung darlegt, während der zweite (112—296 S.) eine Reihe von Specialuntersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften liefert. Hier werden die gesamten bisherigen Forschungen zusammengefasst und zu einem selbständigen Ergebnis geführt. Was nun den ersten, historischen Teil, betrifft, so hat Ueberweg, um von den Arbeiten älterer Gelehrten hier ganz abzusehen, die Forschungsresultate von Tennemann, Ast, Schleiermacher, Socher, Stallbaum, Herbart, (Dieser fasst das Resultat seiner Untersuchung in den Satz zusammen: „Divide Heracliti γένεσιν οὐησα Parmenidis, habebis ἰδέας Platonis“) und Karl Friedrich Hermann berücksichtigt. Der grösste Teil dieses Abschnitts ist aber einer kritischen Gegenüberstellung und Prüfung der Schleiermacher'schen und Hermann'schen Anschauung gewidmet. Wie Schleiermacher von der Voraussetzung ausgegangen ist, dass Plato bei der Ausarbeitung seiner Dialoge einen bestimmten Plan gehabt habe, so war es die Meinung Karl Friedrich Hermanns, dass bei der Anordnung der Platonischen Schriften von dem Prinzip einer stufenweisen Selbstentwickelung des Philosophen ausgegangen werden müsse. Ueberweg sucht eine gewisse Vermittelung beider Theorien, so jedoch, dass er unter Zustimmung zu Hermanns Ansicht über „Phädrus“ (der auch Socher und Stallbaum beistimmen), doch im Grossen und Ganzen mehr dem Schleiermacher'schen Standpunkt sich nähert. Der zweite Teil beginnt mit einer sehr wertvollen, kritisch gesichteten Biographie Platos (112—130 S.), um dann zu einer Würdigung der Zeugnisse für die Echtheit der unter Platos Namen auf uns gekommenen Schriften überzugehen (130—201 S.).

Diese Zeugnisse sind die des Aristoteles und von den späteren Schriftstellern die des Theopomp von Chios, Krantor von Soli, Persäus, Aristophanes von Byzanz, Panätius, Cicero, Trasyllus, Favorinus, Diogenes Laërtius und Suidas. Die Untersuchung selbst jedoch bezieht sich auf fast alle Platonischen Dialoge, deren Echtheit insbesondere für Timäus, Republik, Gesetze, Phädon, Phädrus, Symposion, Gorgias und Meno konstatiert wird. Eine Reihe grammatischer Erörterungen, die Ueberweg anstellt, bezieht sich auf: Hippias minor, Philebus, Apologie, Theätet, Sophist, Politicus, Laches, Lysis, Protagoras, Euthydem und Kratylus. Die Echtheit wird angezweifelt für: Hippias major, Parmenides, Theages, Charmides, Hipparch, Alcibiades I und II, Io und Clitophon. Bei einem Teile der genannten Schriften kann die Unechtheit geradezu behauptet werden. Der letzte Teil des Ueberweg'schen Werkes (201—296) beschäftigt sich dann mit der Zeitfolge der Platonischen Dialoge.

Diese Untersuchungen werden wesentlich aus drei Gesichtspunkten geführt: nach äusseren Zeugnissen (Aristoteles und die schon genannten nacharistotelischen Schriftsteller, zu denen noch Athenäus, Plutarch und Gellius hinzukommen), nach historischen Spuren in Platos Schriften selbst und nach inneren Beziehungen in der Gedankenwelt desselben. Während indess in den früheren Teilen das philologische Moment überwiegt, ist es hier wesentlich das philosophische, welches in den Vordergrund tritt. Und zwar richtet sich Ueberwegs Untersuchung auf alle drei Seiten der Platonischen Philosophie d. h. auf die Ideenlehre (mit Einschluss der Dialektik), auf die Physik (mit Inbegriff der Psychologie und Unsterblichkeitslehre) und auf die Ethik (mit Einschluss der Staatslehre).

Die Ueberweg'sche Schrift erschien zu Wien im Jahre 1861 und trug nicht wenig dazu bei, den Bonner Privatdocenten nun auch in denjenigen Gelehrtenkreisen als einen tüchtigen Forscher bekannt zu machen, welche geneigt sind, die philologische Tüchtigkeit als den wesentlichsten Faktor gediegener Wissenschaftlichkeit zu betrachten. Innerhalb des Forschungsgebietes jedoch, auf welchem sich die Preisarbeit über Plato bewegt, hat dann Ueberweg später in verschiedenen Zeitschriften, insbesondere in der Fichte'schen, eine Reihe historisch-philosophischer und kritisch-philologischer Abhand-

lungen veröffentlicht, z. B.: „Über Sokrates' Entwickelungsgang," (Phil. XXI): In dieser interessanten Abhandlung sucht Ueberweg u. A. auch die Frage betreffs der Schuld des Sokrates und der etwaigen Rechtmässigkeit seiner Verurteilung zu entscheiden. Er bekämpft hierbei die alte, unkritisch-naive Anschauung von der absoluten Unschuld des Sokrates und dem Unrecht seiner Verurteilung, wie sie z. B. Moses Mendelssohn in der Einleitung zu seinem „Phädon" noch annahm; aber er kann ebenso wenig der Ansicht Hegels beistimmen, wonach die Verurteilung ideell gerechtfertigt war. Wohl habe nach Hegels Meinung Sokrates durch seine Überschreitung des altgriechischen Prinzips der Sittlichkeit eine Schuld auf sich geladen, die er mit dem Tode büssen musste. Aber, sagte Hegel, solch' eine Schuld und Strafe sei eben das Recht und die Ehre der welthistorischen Genies und die Abweisung des höheren Prinzips durch Verurteilung des Sokrates sei eben so sehr die Schuld der Athener, wofür auch sie zu büssen hatten. — Ueberweg war anderer Ansicht: „Ich muss, sagt er, meine Ansicht entschieden dahin aussprechen, dass auch vom wahrhaft ideellen Standpunkte aus die Verurteilung (ebensowohl wie vom positiven) für ungerechtfertigt zu halten sei. Vom ideellen Standpunkte aus, kann dem Staate die Berechtigung zur Selbsterhaltung in seiner bisherigen Form nicht unbedingt zuerkannt werden, er darf, wenn die Zeit erfüllt ist, den wahrhaften Fortschritt zum höheren Prinzip eben so wenig von sich weisen, wie der Knabe sich sträuben darf, zum Jüngling und der Jüngling, zum Manne zu reifen. Sokrates hatte für sich das Recht des höheren Prinzips, welches bei ihm nicht nur, wie bei den Sophisten, als Auflösung des früher Geltenden erschien, sondern auch den fruchtbaren Keim neuer Entwickelungsformen in sich trug, und er trat damit auf in einer Zeit, wo die alten Staats- und Bewusstseinsformen schon ihr früheres Ansehen grossenteils verloren hatten, und nicht in künstlicher Restauration, sondern nur in der Aneignung eben jenes Neuen, welches Sokrates bot, das Heil lag. Recht und Schuld können einander gegenseitig beschränken, aber es kann nicht das volle Recht ebenso sehr auch volle Schuld sein. In dieser Ordnung muss jedesmal irgend ein bestimmtes Verhalten dem Menschen Pflicht sein und als solche

frei von Schuld, nur in der Überschreitung des Masses oder in dem Zurückbleiben hinter dem Masse würde eine Pflichtverletzung, eine Schuld mit eintreten. Ist dem Manne von genialer Bedeutung zu einer gewissen Zeit ein Durchbrechen früher geltender Schranken ethische Pflicht, so trägt er um dieser That als solcher Willen keine ethische Schuld, sofern er Mass zu halten gewusst hat. Es ist wahr, dass solche That denen, die noch in den früheren Schranken befangen sind, notwendig als Schuld erscheinen muss, aber nicht, dass sie vom ideellen Standpunkt aus ebensowohl für Verschuldung, wie für Verdienst zu halten sei. Wohl ist es die Ehre des Genius, dass er gewürdigt wird, seinem Prinzip sich selbst als Opfer darzubringen, und hinwiederum wird das Prinzip seinerseits durch solch' ein Opfer geehrt und ihm die Anerkennung im Bewusstsein der vielen gesichert, die für den Gedanken in seiner abstrakten Gestalt kein Verständnis gewinnen würden, wohl aber der Anerkennung der sittlichen Grösse in der vollen persönlichen Hingabe und Aufopferung fähig sind und dadurch mittelbar auch mehr und mehr zum Verständnis und zur eigenen Hingabe an das so vertretene Prinzip geführt werden. Nur sofern Sokrates nicht in absoluter sittlicher Reinheit sein Prinzip vertreten haben mag, sondern vielleicht egoistische Lust an Bewährung der eigenen Virtuosität im dialektischen Kampfe mit Schwächern sich einmischen mochte: nur insofern mag sein Tod als verschuldete Sühnung dessen gelten, was sein Auftreten persönlich Verletzendes hatte; sofern er aber in reiner Hingebung seiner Sache, die des Gottes Sache war, gelebt hat, war sein Thun nur berechtigt, seine Verurteilung ungerecht, sein Tod für ihn selbst wohl ein Leiden, aber überreichlich ersetzt und belohnt durch Erhöhung seines sittlichen Bewusstseins und zugleich ein Segen für viele, für alle, die in höherem oder geringerem Masse das wahre Verständnis seines Strebens gewannen und teilhaftig wurden des Geistes, der ihn erfüllte."

Sokrates' Verhältnis zur Sophistik wird in Übereinstimmung mit der Auffassung von Hegel, Bernays, Zeller u. A. in Kürze so präcisiert: „Das Recht des Menschen im Gegensatz gegen alles, was ihm ein Äusseres ist, das Recht des Subjekts, erscheint (in der Sophistik) zunächst als das Recht der zufälligen Stimmung und

der Willkür des Einzelnen. Die Wahrheit wird so dem Sinnenschein, die Sittlichkeit dem Egoismus, der Sinnenlust, und dem Ehrgeiz geopfert. Im Gegensatz gegen diese entartete Sophistik ist eben dieses das welthistorische Verdienst des Sokrates, den Standpunkt der Subjektivität, der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung, der Freiheit des Geistes gegenüber aller äusseren Autorität, diesen Standpunkt in sich selbst gereinigt und vertieft zu haben durch Reflektion auf das, was im Menschen von höherem ewigen Wert ist, auf seine Vernunft und sein Gewissen. Und dieses durch Sokrates errungene Bewusstsein, bewahren seine Schüler und Nachfolger, die sein Prinzip zum System entfaltet haben.

Zudem sei erwähnt: „Über den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern und dessen Vermittelung bei dem Problem der Ordnung der Schriften Platos“ (Zeitschr. f. Phil., Bd. 40.) Dieser letztere ziemlich umfangreiche Aufsatz insbesondere schliesst sich in seinen Ausführungen unter Widerlegung gegnerischer Ansichten (insbesondere Brandis, der Schleiermacher folgt und Steinhardts, welcher den Anschauungen C. Fr. Hermanns huldigt,) an das genannte Werk über Plato an; ferner „Über die Platonische Weltseele“ (Mus. f. Phil. N. F. Bd. IX.), „Über den Platonischen Timäus“ (Zeitschr. f. Phil., Bd. 46), „Der Dialog Parmenides“ (Jahrb. f. klassische Phil. XI.) etc. Hierher dürften dann noch die Abhandlungen gehören, die Ueberweg an seine mit einem wertvollen erklärenden Kommentar und einem textkritischen Anhang versehene Übersetzung der Aristotelischen Poetik („Philosophische Bibliothek“ Bd. 19. 2. Aufl. 1875) anschloss, wie „Die Lehre des Aristoteles vom Wesen und der Wirkung der Kunst“ (Zeitschr. f. Phil.) und „Über den Begriff der Katharsis . . . .“ (ebenda 1869.) Eine kritische Ausgabe der Aristotelischen Poetik (nach dem ältesten Pariser Codex Ac von 1741) hatte er 1870 besorgt.

Im Jahre 1859 hatte die Wiener Akademie eine Preisaufgabe wesentlich litterarhistorischen Charakters gestellt: „Schillers Verhältnis zur Wissenschaft.“ Als Ueberweg von diesem Konkurrenzausschreiben hörte, kam ihm die Lust an, sich auch an diese Aufgabe heranzumachen. Er bearbeitete auch das Thema in einem grösseren Manuskript und reichte dasselbe in Wien ein. Es ist

bekannt, dass der Preis dem Werke Karl Tomascheks („Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft" Wien 1862) zuerkannt wurde.

Neben Ueberweg hatten sich u. a. auch Männer wie Karl Twesten und Adalbert Kuhn um den Preis beworben. Aber sie alle mussten vor der in der That ausgezeichneten Arbeit Tomascheks zurückstehen. Ueberweg hatte später sein Manuskript, in Gemeinschaft mit seinem Freunde Adolf Lasson in Berlin einer Neubearbeitung unterzogen, offenbar in der Absicht, dasselbe zu publizieren. Doch hatten Arbeiten aller Art ihn später davon abgehalten. Erst im Jahre 1884 unternahm ich es, die Ueberweg'sche Arbeit über Schiller zu veröffentlichen.*) Dieselbe umfasst siebzehn Bogen und kann, sowohl was die litterarhistorisch-kritische als auch ästhetisch-philosophische Seite derselben betrifft, als ein ebenso interessantes wie geistvolles, dabei aber durchaus selbständiges Werk anerkannt werden. Ueberweg leitet seine Darstellung durch eine höchst anziehende Studie ein: „Schillers Jugendbildung" (1—34 S.) in welcher die frühesten Einflüsse persönlicher und geistiger Art, welche auf den Dichter einwirkten, in vollständiger erschöpfender Weise nachgewiesen sind. Dann werden Schillers philosophische Arbeiten aus seiner vorkantischen Periode („Die philosophisch-medizinischen Dissertationen," „Die ästhetischen Abhandlungen der früheren Periode," „Die philosophischen Briefe," „Das philosophische Gespräch im Geisterseher," und „Schillers Geschichtsphilosophie") einer sehr eingehenden Analyse (43—144 S.) unterworfen. Der zweite Teil des Buches (144 270 S.) behandelt die philosophisch-ästhetischen Arbeiten aus der Kantischen Periode Schillers. Hier werden nun Schillers Abhandlungen „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen," „Über die tragische Kunst," Über Anmut und Würde," „Vom Erhabenen," „Über das Pathetische," „Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände," insbesondere die „Briefe über ästhetische Erziehung" einer gründlichen Analyse unterzogen. Bei der vollkommenen Beherrschung sowohl des philosophischen Stoffes als des litterarhistorischen

*) „Schiller als Historiker und Philosoph" von Friedrich Ueberweg, herausgegeben von Dr. Moritz Brasch. (Leipzig. Carl Reissner 1884.)

Materials, die Ueberweg in seinem Buche zeigt, darf dieser Abschnitt desselben, in welcher die Genesis des ästhetisch-ethischen Idealismus Schillers im Anschluss an die Philosophie Kants nachgewiesen wird, als nahezu erschöpfend angesehen werden. Es ist beachtenswert, dass Ueberweg das Resultat seiner Untersuchungen im Schlusskapitel („Die Beziehungen zwischen Schillers Dichten und Denken“) im Gegensatz zu manchen andern heutigen Interpreten des Dichters dahin zusammen fasst, dass Schiller trotz der mannigfaltigen wissenschaftlichen und philosophischen Wandelungen, die er durchgemacht, „dem wesentlichen Gehalte seines ursprünglichen Freiheitsideals unwandelbar treu geblieben ist; ausnahmslos gilt von seinen Dichtungen das Goethe'sche Wort, die Idee der Freiheit gehe durch alle Werke hindurch.“

Als eine wesentliche Ergänzung und weitere Ausführung eines wichtigen Gedankens in diesem Werke über Schiller, ist Ueberwegs später erschienener Vortrag anzusehen: „Die Schicksalsidee in Schillers Dichtung und Reflexion.“ So hatte sich denn Ueberweg bisher nach vier Seiten hin, nach der logisch-erkenntnistheoretischen, der psychologisch-pädagogischen, der historisch-philosophischen und litterarhistorisch-ästhetischen, als ein selbständiger Forscher bewährt.

Ueberweg stand im sechsunddreissigsten Lebensjahre, als er im Herbst 1862 eine Berufung als ausserordentlicher Professor der Philosophie nach Königsberg erhielt. Er folgte diesem Rufe, und mit seiner Übersiedelung nach Königsberg beginnt für ihn ein neues, äusserlich günstigeres, aber auch innerlich reicheres Leben. Die ausserordentliche Professur trat er mit der Abhandlung an: „De priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae,“ in welcher er die bekannte Streitfrage über die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Ausgaben der Kantischen Kritik der reinen Vernunft (von 1781 und 1787) noch einmal zusammenfasst und zu einer Entscheidung dahin zu gelangen sucht, dass die Abweichungen der späteren Ausgabe keineswegs eine so einschneidend prinzipielle Bedeutung haben, wie manche behaupten.

In Königsberg fand Ueberweg seitens seiner akademischen Kollegen ein freundliches Entgegenkommen, und insbesondere waren es Männer wie Karl Rosenkranz, Ludwig Friedländer und

Lehrs, mit denen er sich gut stand und die dem kenntnisreichen, scharfsinnigen und doch so bescheidenen jungen Denker mit Wohlwollen und Sympathie begegneten Wenn wir aus den Briefen Ueberwegs an seinen Berliner Freund, Adolf Lasson, welche aus dieser Zeit stammen, schliessen dürfen, so fühlte er sich jetzt in seiner neuen Stellung vollkommen glücklich. Im März 1863 verlobte er sich mit einer jungen Dame aus Pillau, der Tochter eines dortigen Kaufmanns, Louise Panzenhagen. „Sie ist ein gutes, liebes Kind," schrieb der philosophische Bräutigam seinem Berliner Freunde, „heiter und ernst, sanft und fest, ein liebenswürdiges Gemüt." Die Vermählung fand im August desselben Jahres statt. Ueberwegs durch vier Kinder gesegnete Ehe war, auf innigstem gegenseitigem Verständnis und Seelengemeinschaft gegründet, eine überaus glückliche. Im Jahre 1867 erfolgte seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie und zum Mitgliede der Prüfungskommission. Seine Vorlesungen erstreckten sich zunächst auf die Logik und die Geschichte der Philosophie, später auch auf die Psychologie, Ethik und Pädagogik.

Von den wissenschaftlichen Arbeiten, die zwar früher in Bonn schon begonnen waren, hier aber erst ausreiften, ist in erster Linie sein „Grundriss zur Geschichte der Philosophie" zu nennen. Dieses, in der 4. Aufl. (1875) von Rud. Reicke, in den späteren Auflagen von Professor Max Heinze in Leipzig bearbeitete Werk in drei Bänden (7. Aufl. 1888 flg.) hat längst die verdiente Verbreitung und Anerkennung gefunden. Heinze ist auch Verfasser einer Reihe gründlicher Monographien zur Geschichte der alten wie der neuern Philosophie. Ich nenne hier nur: „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" (1872); „Die Sittenlehre des Descartes" (1872); „Zur Erkenntnislehre der Stoiker" (1880); „Eudämonismus in der griechischen Philosophie" (1883). Ferner ist er nebst Wilhelm Wundt, dem berühmten Leipziger Psychophysiker Mitherausgeber der von Prof. Richard Avenarius in Zürich redigierten „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". Max Heinze, welcher seit dem Tode Heinrich Ahrens den Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Leipziger Universität einnimmt, ist vermöge seiner gründlichen historischen Kenntnisse und seiner liebenswürdigen und concilianten Persönlichkeit

neben Wundt einer der beliebtesten und einflussreichsten Lehrer innerhalb der philosophischen Facultät dieser Hochschule. Er bekleidet eine Reihe akademischer Ehrenämter und kann als einer der würdigsten Vertreter der Philosophie bezeichnet werden. In seinen aus den Quellen bearbeiteten historisch-philosophischen Arbeiten zeigt er sich als einen geschmackvollen Stilisten. Von den oben erwähnten Monographien zur Geschichte der Philosophie darf die über die Lehre vom griechischen Logos als die bedeutendste bezeichnet werden, insofern Heinze hier das weitschichtige Material, das ebensowohl der antiken Philosophie als der christlichen Dogmengeschichte angehört, zusammengefasst und die Forschungsresultate zu einem einheitlichen Bilde gestaltet hat. — Über den wissenschaftlichen Wert des „Grundrisses," seine Zuverlässigkeit und Vollständigkeit als repertorischer Führer beim Studium der Geschichte der Philosophie braucht hier weiter nichts bemerkt zu werden. Ueberweg, welcher noch den ausserordentlichen Erfolg desselben erlebte, wurde nicht müde, durch immer neue Zusätze, Bereicherungen und Vervollkommnungen dieses Buch zu einem unentbehrlichen historischen Hilfsmittel zu gestalten, dasselbe ist jetzt allgemein unter dem Titel „Ueberweg-Heinze" bekannt und in der Gelehrtenwelt beliebt geworden, wodurch auch der Titel meiner Studie gerechtfertigt erscheinen dürfte. Er selbst hat sich in diesem Werke als einen ungemein gründlichen Historiker und Kenner der philosophischen Systeme bewährt, wie er auch durch sein in den Noten hervortretendes kritisches Verhalten seine eigene Stellung zu den einzelnen Philosophemen gekennzeichnet hat.

Diese seine kritische Tendenz tritt auch in einer Reihe von Abhandlungen hervor, welche Ueberweg schon früher und dann später seit seiner Königsberger Wirksamkeit in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht hat. Diese kleineren Arbeiten erstrecken sich auf die Gebiete der Erkenntnislehre, Ethik, Ästhetik und Geschichte der Philosophie und die hervorragendsten derselben sind ausser der schon oben genannten Abhandlung „Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus" noch: „Über den Begriff der Philosophie"; „Ist Berkeleys Lehre unwiderlegbar?" „Über das Aristotelische, Kantische und Herbart'sche Moralprincip"; „Über den Begriff und die historische Entwickelung der Ethik" u. s. w.; ferner mehrere Vorträge über Kant, Schiller,

Fr. Heinr. Jacobi u. a., welche teils in Gelzers „Protestantischen Monatsblättern“, teils in der „Altpreussischen Monatsschrift“ von Reicke und Wichert erschienen sind. Der oben genannte Aufsatz über Berkeley, welcher sich seinem Inhalte nach an die kritischen Noten anschliesst, die Ueberweg seiner Übersetzung von Berkeleys „Treatise on the principles of human knowledge“ für Kirchmanns „Philosophische Bibliothek“ (Bd. 12) hinzufügte, wurde die Veranlassung für einen peinlichen, aber in historisch-philosophischer Beziehung nicht uninteressanten Streit. Auf Ueberwegs kritische Angriffe gegen Berkeley fühlte sich nämlich der Engländer Collyns Simon, der sich als einen Anhänger des Phänomenalismus Berkeleys erwies und auch in diesem Sinne ein Werk veröffentlicht hatte: „On the nature of Elements of the external world or universal Immaterialism“ (Lond. 1862), veranlasst, in einem offenen Briefe (in der Zeitschr. f. Philos.) Berkeley gegen Ueberweg zu verteidigen. Ausserdem mischten sich noch zwei deutsche Gelehrte, die Professoren R. Hoppe und W. Schuppe in die Streitfrage. Ueberweg, durch diese dreifache Gegnerschaft gereizt, antwortete etwas erregt, worauf seitens Schuppes eine ebenso sachliche als scharfe Erwiderung (in den Philos. Monatsheften) erfolgte. Abgesehen von dem wissenschaftlichen Interesse, welches diese ganze Diskussion darbietet, zeugt sie auch noch von der eminenten logischen und dialektischen Befähigung Ueberwegs, der, einem dreifachen, von nicht geringen Gegnern herkommenden Feuer ausgesetzt, seine Position mit möglichster Geschicklichkeit verteidigte.*)

Im Übrigen hielt er George Berkeley, wiewohl er die Begründung seines Phänomenalismus als nicht stichhaltig angriff, für einen Denker, welcher „einen der möglichen und relativ berechtigten Standpunkte mit Entschiedenheit vertritt, mit unübertroffener Klarheit begründet und mit vollster Strenge und Konsequenz entwickelt hat.“ Er nennt dieses sein Hauptwerk, welches früher noch niemals ins Deutsche übertragen worden war, „eines der klassischen

*) Ich habe diese interessanten polemischen Aufsätze Ueberwegs sowie die seiner Gegner in mein Werk: „Die Welt- und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs in seinen gesammelten philosophisch-kritischen Abhandlungen“ (Leipzig 1888) aufgenommen.

Dokumente moderner Spekulation". Ja gegenüber dem Überhandnehmen des neuesten Hylozoismus und Materialismus, meint Ueberweg, könne die von Berkeley vollzogene Auflösung der Materie in eine Vorstellungswelt jetzt noch nicht bloss ein historisches, sondern auch ein philosophisches Interesse beanspruchen. Jener oben betonten Gewandtheit Ueberwegs in der wissenschaftlichen Polemik entsprach auch seine ausserordentliche Schärfe und Geschicklichkeit in der mündlichen Diskussion. Seit seiner Studienzeit hatte Ueberweg, wo er nur Gelegenheit fand, seiner Neigung zu philosophischen Debatten nachgegeben. In Bonn war es besonders der ihm eng befreundete Dr. Boecker, ein als medizinischer Schriftsteller bekannter Arzt mit ausgesprochen materialistischer Weltanschauung, mit welchem er auf den weiten gemeinsamen Spaziergängen philosophisch diskutierte. Auch Albert Lange und Adolf Lasson rühmen seinen Scharfsinn, seine Gewandtheit und seine methodische Strenge im mündlichen Disput. Wie sehr es aber Ueberweg daran lag, in solchen Unterhaltungen weniger die eigene Meinung aufrecht zu erhalten, als vielmehr die objektive Wahrheit zu eruieren, geht daraus hervor, dass er im Disput oft die Partei seines Gegners gegen sich selbst ergriff, um durch die Herleitung und Gegenüberstellung der Konsequenzen beider Ansichten womöglich zu einem gemeinsamen befriedigenden Resultate durchzudringen.

In Königsberg war es nun ein ihm befreundeter Arzt, Dr. Heinrich Czolbe*), der bekannte naturphilosophische Schriftsteller und Begründer eines Systems des teleologischen Naturalismus, mit welchem Ueberweg eifrigen Umgang pflegte. Dieser Bund war für die philosophische Entwickelung beider Freunde von nachhaltigster Wirkung. Hatte jener allmählig den Wert und die Bedeutung des spekulativen Denkens erkannt, so hatte für Ueberweg insbesondere der fast tägliche persönliche und wissenschaftliche Verkehr mit Czolbe die bedeutsame Wirkung, dass er in den letzten Jahren den sensualistisch-teleologischen Prinzipien dieses Naturphilosophen, dem er in persönlicher Freundschaft ergeben war, sich

*) (geb. 1819 bei Danzig, studierte in Berlin Medizin und Naturwissenschaften und lebte seit 1868 in Königsberg als Oberstabsarzt, wo er auch 1873 starb.)

mehr und mehr zuneigte. Aus dem mir zur Einsicht vorgelegenen noch ungedruckten Briefwechsel zwischen Ueberweg und Lasson ersieht man, dass es wesentlich naturphilosophische Fragen gewesen sind, welche die Freunde (hauptsächlich in den Jahren 1868—71) diskutierten. Hierbei spielten die Probleme der heutigen Astrophysik und Biologie eine besonders wichtige Rolle. Natürlich war es immer ein philosophisches Interesse, welches sich, hauptsächlich bei Ueberweg, an diese Diskussionen knüpfte. Immer drängt er auf den der Frage zu Grunde liegenden allgemeinen Gedanken. So ist es nicht die Frage von der Existenz oder Nichtexistenz eines Weltäthers, sondern die des Wesens der Materie, die ihn interessiert. Oder wenn er über das Wesen des „Organischen" in einen langen Briefwechsel sich ergeht, so ist es doch wieder wesentlich das naturphilosophische Problem der allgemeinen organischen Weltseele, die ihn beschäftigt. Bei den metamathematischen Untersuchungen der Göttinger, die ihn stark interessiert, ist es wiederum das metaphysische Raumproblem, um dessenwillen er sich in jene ihm sonst fern liegenden Untersuchungen einlässt, zum Teil in der stillen Hoffnung, von hier aus ein neues Argument gegen den ihm antipathischen transcendentalen Idealismus Kants zu gewinnen.

Czolbe erzählt (in einem mir von Herrn Dr. Ed. Johnson in Chemnitz freundlichst zur Verfügung gestellten Manuskript aus Czolbes noch ungedrucktem Nachlass) von ihren gemeinsamen Wanderungen an dem bei Königsberg sich hinziehenden, von waldigen Bergen herrlich geschmückten Strande der Ostsee. Von einigen Höhen erblickt man am fernen Horizonte den Frauenberger Dom, in welchem der grosse Begründer der neueren heliocentrischen Weltanschauung, Nicolaus Kopernikus, ruht. Unvergesslich, sagt Czolbe, wird es mir bleiben, wie Ueberweg bisweilen in kindlichem Frohsinn mit jenen, seinen aus einem Chore des Euripides erhaltenen Lieblingsversen das Brausen der Wogen zu übertönen versuchte, mit denen er auch in seinem Grundriss (Bd. I) die Darstellung des Anaxagoras abschliesst, weil sie im Hinblick auf diesen die Glückseligkeit des Forschers preisen:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν

ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθάνατον καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως.
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
*ἔργων μελέτημα προσίζει.**)

Die letzten Lebensjahre Ueberwegs waren vielfach durch Kränklichkeit getrübt. Die Absicht, eine längere Erholungsreise nach dem Süden anzutreten, bestand wohl; doch schien sie ihm immer unausführbar wegen der rastlosen Sorgfalt, die er der Bearbeitung der neuen Auflagen seiner Lehrbücher widmete Seine akademischen Pflichten hat er bis kurz vor seinem Tode erfüllt. Dieser trat nach mehrwöchentlicher Krankheit ein. — Ueberweg hatte sich infolge einer Erkältung eine heftige innere Entzündung zugezogen —: am 9. Juni 1871 erfolgte der Tod und — schnitt ein arbeitsvolles Forscherleben ab, welches ausschliesslich der grossen Sache der Wissenschaft und der Wahrheit gewidmet war. — Er hatte in den letzten Jahren seines Lebens sich mit weitgehenden wissenschaftlichen Plänen getragen. So wollte er z. B. ein System der Ethik mit Berücksichtigung der Geschichte der einzelnen ethischen Lehren schreiben. Ein schon früh in ihm lebendiger, später immer mehr reifender Gedanke war es z. B. auch, eine „Philosophie der Mathematik" auszuarbeiten und dergl. In Bezug auf seine ethischen Grundüberzeugungen neigte er entschieden zu den Prinzipien Herbarts. So heisst es in der schon oben erwähnten Abhandlung: Über das Aristotelische, Kantische und Herbartische Moralprinzip: „Wir finden in der durch Herbart angebahnten Richtung die wahre Vermittelung zwischen der einseitig materialen und der einseitig formalen Grundlegung der Sitten-

---

*) „O selig der Mann, der zu forschen gelernt!
Nie gehet er aus auf der Mitbürger Leid,
Noch auf Thaten, die gegen das Recht.
Er versenket den Blick ins nie alternde Werk
Der ewigen Natur, woraus es gefügt,
Und weshalb und auf welchem der Wege!
Wer also gesinnt, nie haftet ihm an
Die Geneigtheit zu unschönen Thaten."

lehre und zugleich die Möglichkeit, die volle Strenge allgemein gültiger Gesetze mit der eingehendsten Rücksicht auf die individuelle Natur des besonderen Falles zu vereinigen. Wir meinen aber auch in dieser Grundlegung den wahrsten philosophischen Ausdruck des durch das Christentum begründeten ethischen Bewusstseins zu finden."

Friedrich Albert Lange hat versucht, die Ergebnisse der inneren Umwandlung Ueberwegs, wie sie durch die Adoptierung des Czolbe'schen Naturalismus und Verschmelzung desselben mit Ueberwegs Teleologismus zu Tage trat, teils nach gelegentlichen und brieflichen Äusserungen Ueberwegs selbst, teils nach Stellen in seinen Abhandlungen aus dieser Zeit, teils aber auch nach den Andeutungen, die Czolbe selbst über die Sache gab, sich zu konstruieren. Er spricht sich darüber in folgender Weise aus:

„Es handelt sich hier hauptsächlich um die Stellung des teleologischen Prinzips zum naturalistischen. Dass Ueberwegs „Idealismus" ohne das teleologische Prinzip trotz seines idealistischen Elements einem konsequenten Naturalismus sehr nahe stehen musste, ergiebt sich auf den ersten Blick. Man durchdenke die Sache nur einmal vom Standpunkte seiner logisch-psychologischen Fundamentalhypothese! Da haben wir ein nach drei räumlichen Dimensionen ausgedehntes, mit Materie erfülltes und von den allgemeinen Naturgesetzen in der Bewegung seiner Teile regiertes Universum. Die in demselben vorhandenen Dinge sind in kolossalem Massstabe grösser, als die Dinge unserer Erscheinungswelt; sie haben vielleicht die umgekehrte Lage, sie mögen auch in ihrer Beschaffenheit in mancher Beziehung abweichen, aber im wesentlichen sind sie die Urbilder, welche den Bildern in unserem Geiste, d. h. unserer Erscheinungswelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen entsprechen. Die Körper der Menschen, gleich allen Gegenständen dieses Universums relativ kolossal zu denken, bergen in einem Teil ihres Gehirns jenen „Äther", oder wie Ueberweg später anzunehmen vorzog, jene Substanz von „indifferenter" (d. h. nach allen Seiten gleich gut leitender und gleich beweglicher) Struktur, in welcher sich die Empfindungsimpulse, nach psychologischen Gesetzen durch die Nerven zugeleitet, zu jenen Bildern der Dinge vereinigen, die wir für die Objekte selbst halten, die aber in der That unsere Vor-

stellungen sind. Der Schall und andere sich nicht zu einem Bilde formende Empfindungen verbreiten sich als gleichmässige Erregungen im ganzen Empfindungsraum und verschmelzen eben dadurch auch mit den Bildern als tönend gedachte Gegenstände. Diese Bilder wechseln beständig, angeregt von den organisch gegliederten Teilen des Gehirns und auf sie zurückwirkend. Die Bedingungen des Gedächtnisses und sämtlicher Reproduktionserscheinungen der Seele suchte Ueberweg nicht im „Sensorium" selbst, sondern in den Ganglienzellen des Gehirns, und zwar in beharrenden Modifikationen der festen Struktur ihrer Windungen, d. h. er nahm nicht irgend eine Aufbewahrung der Vorstellungen selbst an, sondern nur ein Bleiben der rein materiellen Bedingungen ihres Entstehens" . . .

„Bevor wir", fährt Lange fort, „auf den teleologischen Faktor eingehen, der bei Ueberweg das Gegengewicht gegen den naturalistischen bildete, sei noch erwähnt, dass die Frage, ob die „Dinge-an-sich" oder die kosmischen Urbilder unserer mikrokosmischen Welt auch im Sinne des Czolbe'schen „Sensualismus" oder des Kirchmann'schen „Realismus" Qualitäten haben, die unseren Empfindungsqualitäten entsprechen, für Ueberweg eine offene blieb. Das „Ding-an-sich" des von uns vernommenen Tones ist allerdings, soweit die Wissenschaft uns sicher führt, die Vibration der Saite, der Luft u. s. w., aber wie die Vibrationen, in den Nerven umgestaltet, aber immerhin noch materielle Bewegung, in unserem Sensorium zu dem werden können, was wir Schall oder Farbe oder Wärme u. s. w. nennen, so muss diesen Vorgängen auch im Dinge-an-sich etwas Ähnliches, vielleicht als Vorstellung der Weltseele entsprechen. Hier scheint Ueberweg nur deshalb nicht zugestimmt zu haben, weil ihm diese Fassung des Sachverhaltes zu eng und dogmatisch war, gegenüber anderen, berechtigten Möglichkeiten, namentlich hinsichtlich der Art, wie Vorstellungen der Weltseele zu denken sind."

„Dass Ueberweg überhaupt eine Weltseele annahm, würde sein System noch keineswegs vom Materialismus unterschieden haben; denn die bekannte Behauptung, dass der Materialist „die Seele leugne", kann sich ja nur auf eine bestimmte Auffassungsweise der Seele beziehen, da es noch nie jemandem eingefallen ist, sein eigenes Denken, Wollen und Begehren zu leugnen. Kann nun aber

dieses im menschlichen Mikrokosmus eine Funktion der Materie sein, so kann es sich mit einem hypothetischen Vorstellen und Wollen des Weltganzen oder eines organisierten Centrums desselben durchaus ebenso verhalten."

„Der wahre Unterschied lag vielmehr ausschliesslich in der teleologischen Weltanschauung, die, auf die Weltseele angewandt, unmittelbar auch zu einer theologischen werden musste . . Hier lag nun aber die Schwierigkeit: Wie verhält sich Teleologie zu Kausalität? Ein Mann von Ueberwegs Scharfsinn und Gewissenhaftigkeit vermochte sich nicht mit der eleganten Grazie eines Trendelenburg über diesen fatalen Punkt hinwegzusetzen. Ueberweg war darüber völlig im Klaren, dass mit einer immanenten Zweckmässigkeit, die nur als das Gesamtresultat den wirkenden Ursachen in ihrer Vereinzelung gegenüber gestellt würde, sein Postulat nicht erfüllt sei; ebenso aber darüber, dass jede Art, den Zweck „leitend", „regierend" u. s. w. in die Kausalreihe als ein fremdes Element eingreifen zu lassen, in schwere Konflikte gerät mit der Natur des Kausalbegriffes selbst, mit dem von ihm anerkannten Postulat eines anschaulichen Denkens und mit der Forderung der Wissenschaft, einer mathematisch-physikalischen Analyse des Gegebenen keine Schranken zu setzen."

„Denn in der That, wenn auf irgend einem Punkte ein fremdartiger Faktor in die Kausalreihe eingreifen und etwas schaffen soll, was dem Theologen vielleicht sehr „begreiflich" ist, vom Standpunkt der wirkenden Ursachen aus aber schlechthin als ein Wunder, als eine absolute Unterbrechung der, soweit unsere Forschung reicht, ununterbrochenen Kette der Ursachen und Wirkungen erscheinen muss, wo ist dann die Grenze und wozu überhaupt noch wirkende Ursachen, wenn der Zweck einen materiellen Effekt ohne dieselben hervorbringen kann? Diesem Argument, das natürlich in den mannigfaltigsten Formen wiederkehren kann, vermochte auch Ueberweg bei all seiner Gewandtheit im Diskutieren niemals zu widerstehen."

„Doch wir wollen für die Schwierigkeiten, die Ueberweg in diesem Punkte fand und die seinem Verstande und seinem Charakter alle Ehre machen, zunächst ihn selbst reden lassen und dann kurz

angeben, wie er sich half. In einem Briefe vom 18. November 1860, veranlasst durch die Philalethes-Broschüre, schreibt er wörtlich folgendes: „Auf mein teleologisches Argument sind Sie nicht eingegangen. Ich weiss, dass man die bloss subjektive Bedeutung entgegenzuhalten pflegt; aber diese steht doch auch in Frage. Wer in diesem Punkte nicht auf der Seite Spinozas steht, muss nachweisen, wie denn die Erscheinungen des organischen Lebens, die wir uns am bequemsten mittels jenes Begriffes zurechtlegen, ohne denselben irgend denkbar seien. „Kausalität" pflegt doch objektiv genommen zu werden; nun aber kommen wir mit einer Zusammenwürfelung der Atome allein sicher nicht aus; Hegels „immanente Zweckmässigkeit", „schöpferischer Begriff" hält aber eine unklare Mitte zwischen Atomistik und Teleologie und weist über sich selbst heraus. Kants Theorie ist an den Kantianismus überhaupt gebunden, der doch als Ganzes, wie er in den drei Kritiken vorliegt, nicht haltbar ist und bei Fichte nur noch toller wird. Ich bin beinahe in derselben Klemme, worin Herbart sich befand: einesteils ist die Annahme notwendig, andererseits entweder unvollziehbar (nach der Herbart'schen Metaphysik), oder doch schwer vollziehbar (nach Fechners und meinem Standpunkte). Helfen Sie mir aus der Klemme, und ich werde Ihnen Dank wissen. Dazu genügt aber nicht, dass Sie mir als unwahrscheinlich nachweisen, was ich selbst als an sich sehr wenig wahrscheinlich anerkenne, sondern dass Sie mir eine andere Aussicht eröffnen, die mir auch nur einigermassen plausibel erscheine."

„Die Art nun," bemerkt Lange weiter, „wie Ueberweg sich selbst half, war die Annahme „innerer Zustände" in der Materie, welche durch eine materielle Kausalreihe erregt werden und wieder eine solche erzeugen, jedoch an sich selbst nicht materiell sind. Hier war denn auch für die Einwirkung des Zweckes ein Angriffspunkt gegeben, bei dem sich der Widerspruch zwischen Kausalität und Teleologie verbarg. Diese Annahme einer Kritik zu unterwerfen, dürfte hier nicht an der Stelle sein. In unserer späteren Korrespondenz war von diesem Punkte nicht mehr viel die Rede und ich will daher hier nur noch zwei Umstände anführen, welche zeigen, wie hohen Wert Ueberweg einerseits auf jede Erweiterung

unserer Erkenntnis nach Kausalbegriffen legte, auch wo sie mit seinen Lieblingsmeinungen in Konflikt zu geraten schien, und wie zäh er doch andererseits an seiner Teleologie festhielt. Der erste Umstand ist, dass Ueberweg die Theorie Darwins, sobald er sie näher kennen gelernt hatte, unumwunden als einen berechtigten und mehr als „einigermassen plausibeln" Versuch zur Erklärung des organischen Lebens aus den wirkenden Ursachen anerkannte; der andere, dass ihn Ed. von Hartmanns „Philosophie des Unbewussten" entschieden sympathisch berührte, die man als den verwegensten neueren Versuch bezeichnen kann, die Herrschaft der wirkenden Ursachen in der Natur wieder mit einem mystischen und teleologischen Prinzip zu durchbrechen und, anscheinend auf Mathematik und Naturwissenschaften gestützt, der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung die Basis ihrer Operationen zu entziehen."*)

Ich habe diesen ganzen Passus aus der Lange'schen Abhandlung hier wiedergegeben, weil, abgesehen von ihrem Wert für die Charakteristik Ueberwegs, aus derselben ziemlich klar hervorgeht, dass, wenn Ueberweg den schon in seiner Logik (§ 6) angedeuteten Plan eines Systems der Philosophie niemals zur Ausführung gebracht hat, er doch die Hauptpunkte zur metaphysischen Grundlegung eines philosophischen Systems nicht nur schon sehr früh mit sich herumtrug, sondern auch fortwährend von allen Seiten her fester zu basieren bemüht war: je nach den Einflüssen, welche die fortschreitenden positiven Wissenschaften oder das kritische Studium anderer philosophischer Meinungen oder der briefliche oder persönliche Austausch seiner Ansichten mit wissenschaftlichen Freunden auf ihn ausübten. Im Grossen und Ganzen jedoch wird Ueberwegs Standpunkt, trotz mancher Wandelungen, die später erfolgten, als jener Idealrealismus anzusehen sein, wie er ihn in seiner Abhandlung aus dem Jahre 1859 selbst kennzeichnet: „Es ist die stets wiederkehrende Dialektik der Geschichte, dass durch partielle Bestätigung mythologischer Hüllen die Wahrheit in immer reinerer Gestalt zu Tage tritt. Leicht zerbricht einseitiger Idealismus vorzeitig die Form

*) Vgl. Altpreussische Monatsschrift. Herausgegeben von R. Reicke und E. Wichert. VIII. Jahrg., Heft 15 und 16.

und verliert den Gehalt, und leicht fällt, wer diese Scylla zu meiden sucht, in die Charybdis ungerechtfertigter Accomodation. Aber auch die wahre Vermittelung scheint, vom Standpunkte eines jeden der beiden Extreme aus, dicht an dem entgegengesetzten Extreme zu liegen. Immer noch findet der kampflustige Realismus idealistische Elemente vor, mit denen er nichts zu schaffen haben mag und deren Konservierung ihm als Befangenheit in der von ihm abgethanen Mythologie erscheint, und nicht minder besorgt der konservierende Idealismus den Verlust des Kernes selbst bei der Sprengung der Hüllen. Sokrates erscheint, um seiner Gerechtigkeit willen den Kallikles als ein Unreifer, der sich noch nicht losgemacht habe von den Besprechungen und Bezauberungen, worin von Jugend auf die Besten und Kräftigsten hineingezwängt würden; von den Vertretern des Altbürgertums aber wird er, der die antike Bewusstseinsform durchbricht, den Sophisten zugezählt. Der religiöse Affect unterliegt zugleich mit den Formen, die er sich schafft, demselben Läuterungsprocess, wie das politische und philosophische Bewusstsein. Das Christentum befreit die religiöse Idee von den Schranken des jüdischen Particularismus und der heidnischen Mythologie, um eine reinere Bewusstseinsform an die Stelle zu setzen und ist der jüdischen Befangenheit ein atheistisches Ärgernis, dem exclusiven Naturalismus aber eine pietistische Thorheit. Bei den Reformationen innerhalb der christlichen Kirche und Philosophie wiederholt sich stets in sublimierter Gestalt derselbe Process. Auch die blosse Mitte, die einen Teil der Idee in der frühern naiven Form festhält, den andern mit der Form zugleich preisgiebt, hat ihr temperäres historisches Recht als Vorläufer der wahren Vermittelung. Und nicht nur die Mitte, sondern auch die Reaktion hat relative Berechtigung, so lange die Zeit, für den Ernst des Gedankens zu träge oder zu feig, die Form der Freiheit zur Bosheit missbrauchen würde. Es ist ein verdienstvolles Werk, vor der Freiheit, die das Lebenselement des Gereiften ist, den geistig Unreifen zu bewahren, der sie nicht zu ertragen vermöchte. Absolut berechtigt ist aber doch immer nur der wissenschaftliche Gedanke, welcher dadurch, dass er allen Elementen sein Recht werden lässt, notwendig zum Idealrealismus wird. Die reinste Trägerin

dieses Gedankens ist die Philosophie. Nur die Spekulation überwindet den Gegensatz von Materialismus und mythischer Vorstellungsweise. Und so giebt es keine Erlösung von den Wirren der Zeit, so lange die Zeit die Philosophie verschmäht. Jede rettende That ist doch immer nur ein Palliativ, so lange sie sich nicht mit den rettenden Gedanken eint, deren einzige Wahrheit sich in der Philosophie ihre zutreffendste Form schaffte. (Vgl. „Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus" in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 39 (1859).

Was nun noch etwa von Ueberwegs Stellung zu den religiösen und politischen Bewegungen der Zeit gesagt werden kann, so gilt hier besonders in den Fragen der Religionsphilosophie dasselbe, was von ihm als Logiker, Erkenntnistheoretiker und Historiker der Philosophie gesagt werden muss, dass wir, wie Adolf Lasson*) bemerkt, „in ihm ein edles Vorbild eines rein der Sache gewidmeten uneigennützigen Strebens zu verehren haben." Dieselbe Überzeugungstreue, denselben Feuereifer für die Wahrheit, die ihm bei wissenschaftlichen Problemen erfüllte, zeigte er auch, wo er, in seltenen Fällen zwar, öffentlich in religiösen oder politischen Fragen auftrat. Auf beiden Gebieten gehörte Ueberweg der liberalen Richtung an. Er bekundete dies besonders in einem Offenen Briefe: „Über freie Gemeinden und Gottes Persönlichkeit"**), den er an den protestantischen Reformprediger Uhlich in Veranlassung eines von letzteren am 8. August 1860 in Bonn gehaltenen Vortrages („Über Missverständnisse in der Religion") unter dem Pseudonym „Philalethes"

---

*) Professor Adolf Lasson in Berlin gehört zu den wenigen spekulativen Philosophen der Gegenwart, welche, wie Johannes Volkelt, Gustav Biedermann u. A. an Hegel anknüpfen, aber denselben im Sinne der neuern wissenschaftlichen Forschung weiter bilden wollen. Lasson ist Verfasser einer Anzahl philos. Schriften, welche sowohl Werke als auch kleinere Monographien bilden: Fichte im Verhältnis zu Kirche u. Staat (1863); Meister Eckhart (1868); Das Kulturideal u. der Krieg (1868); Prinzip und Zukunft des Völkerrechts (1871); System der Rechtsphilosophie (1882); Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit (1883). Auch hat derselbe Giordano Bruno's Schrift „Della causa, principio ed uno" für die Kirchmann'sche „Philosophische Bibliothek" ins Deutsche übertragen und mit Einleitungen u. Anmerkungen versehen (1872).

**) Bonn 1860, Verlag der Rheinischen Buchhandlung.

gerichtet hatte. Ueberweg stand der religiösen Reformbewegung, wie sie damals bereits in abgeschwächterem Tempo hervortrat, sehr sympathisch gegenüber und zwar war er in der Frage des Verhaltens der „Gebildeten“ gegenüber der kirchlichen Orthodoxie für ein sofortiges massenhaftes Austreten derselben aus der Kirche und für Bildung von Gemeinden auf der Grundlage einer „gereinigten“ Religionsanschauung. Freilich verkannte er nicht, dass alle historischen Kirchen jetzt doch in einer Art von Übergangszustand leben und dass man sich noch lange mit Geduld wappnen müsse, ehe an deren Stelle die „Kirche der Zukunft“ treten werde, welche ihren Wahrheitsgehalt nicht in mystisch-poetischer, sondern in bestimmter, den Beweistseinsinhalt der wissenschaftlich fortgeschrittenen Zeit repräsentierender dogmatischer Form werde fassen müssen.

Bei der Wichtigkeit der Frage von Ueberwegs religiöser Überzeugung für die Beurteilung seiner ganzen philosophischen Persönlichkeit wollen wir einige der charakteristischen Stellen aus dem genannten „Sendschreiben“ hier wiedergeben.

Uhlich hatte die vielen unkirchlich Gesinnten, die dennoch in der alten Kirchgemeinschaft verharren, aufgefordert, ihrer besten Überzeugung zu folgen, und sich den freien Gemeinden anzuschliessen. Hieran knüpft Ueberweg an mit der Frage nach der Bedeutung eines solchen Übertritts: „Ist derselbe für diejenigen, welche das Wesentliche Ihrer Ansichten im Gegensatz gegen die Kirchlichen mit Ihnen teilen, eine sittliche Anforderung oder nur eine Konsequenz kirchlicher Intoleranz?“ Nach gewissenhafter Erwägung aller Bedenken, die geltend gemacht werden könnten, kommt Ueberweg zu dem Schlusse, dass der neue Inhalt religiöser Überzeugungen, um seiner selbst willen eine eigene Gemeinschaft fordern muss, deren Gestaltung durch ihn bedingt sein muss. „Das neue Prinzip, sagt er, fordert einen neuen Organismus, in dem es als der beseelende Geist ohne trübende Vermischung mit fremdartigen Mächten walte.“

Die zweite Frage Ueberwegs ist von noch prinzipiellerer Bedeutung und geht auf den Gottesbegriff, wie derselbe in den Reden und Schriften der Führer der freien Gemeinden hervortritt. Uhlich, Wislicenus, Baltzer, Schünemann, Bayrhoffer u. A. waren erst vom

Widerstande gegen den orthodoxen Kirchenglauben allmählich, und im wesentlichen Anschlusse an Ludwig Feuerbachs anthropologischen Naturalismus zwar zu einer Art populärem Pantheismus gelangt, welcher indes die wesentlichsten ethischen Erfordernisse enthielt.

Ueberwegs Bedenken betreffen nun allerdings gerade diese Fassung des Gottesbegriffs und zwar zunächst inbezug auf die Persönlichkeitsfrage und dann inbetreff der sich hieraus ergebenden Konsequenzen für das Verhältnis der Menschen zu Gott.

Die Frage des Verhältnisses von Gott und Welt im Sinne der orthodoxen Schöpfungslehre ist für Ueberweg entschieden. Die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte durch das früher und zwar von Ewigkeit her vorhandene, bis dahin aber nach aussen unthätige göttliche Wesen erschaffen zu lassen, weist er weit von sich. Vielmehr müsse man sich das Weltganze als unbegrenzt in Zeit und Raum denken; jede Wundertheorie, welche ein Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturprocesse und des geistigen Lebens lehre, sei zu verwerfen und an deren Stelle sei das Walten einer ewigen, unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit zu setzen. In allen diesen Punkten gesteht Ueberweg seine Übereinstimmung mit der Religionsphilosophie der freien Gemeinden zu. Seine Bedenken gehen nur dahin, ob man auf allen den genannten Voraussetzungen dennoch nicht genötigt sei, für das Ganze der Welt ein einheitliches Gesamtbewusstsein anzunehmen. Dieser Frage der Transcendenz oder Immanenz Gottes zur Welt, worin ja das Hauptproblem aller Religionsphilosophie enthalten ist, sucht Ueberweg in folgender Weise beizukommen. Die Verteidigung eines göttlichen Selbst- und Weltbewusstseins, wie sie hier Ueberweg giebt, ist in ihrem wesentlichen Gedankengange nicht originell, alle deistischen Systeme haben bisher dieselben Argumente beigebracht. Aber die Art dieses Plaidoyer, wenn auch reserviert und hypothetisch, ist doch die denkbar klarste und dem gegnerischen Standpunkt gegenüber gerechteste.

* * *

„Es ist unverkennbar und auch Sie haben es ausgesprochen, dass das Weltganze weder eine blosse Vielheit, noch eine blosse

Einheit, sondern Einheit in der Vielheit ist. Wir finden zwischen den einzelnen Objekten, die uns zunächst in ihrer Verschiedenheit und Selbständigkeit erscheinen, wesentliche Beziehungen, welche das Entstehen und Bestehen derselben bedingen, und diese Beziehungen verknüpfen nicht nur wenige einzelne Dinge untereinander, sondern mehr oder minder alle mit allen. Es ist nicht nur das Individuum an seine Familie, sondern auch diese wiederum an das gesamte Geschlecht, es ist die Tierwelt an das Pflanzenleben, dieses an die chemischen und physikalischen Prozesse gebunden, es ist Weltkörper an Weltkörper durch Schwere und Licht geknüpft, das Leben der Erde ist durch die Sonne bedingt, und die Sonne ist Glied eines Fixsternsystems, welches selbst wiederum wahrscheinlich einem andern grösseren Systeme sich einreiht. Nun aber ist die Welt keine Maschine d. h. nicht von aussen her durch eine fremde Kraft zusammengefügt, sondern sie ist ein Organismus, ein gegliedertes Ganzes, das auf sich selbst ruht und nach innewohnenden Gesetzen sich entfaltet. In der Maschine ist auch Einheit in der Mannigfaltigkeit; aber nicht für sie selbst, sondern für uns, die wir sie anschauen; bei den lebendigen Organismen aber, die sich von ihnen her entfalten, ist Einheit und Mannigfaltigkeit in Wahrheit an ihnen selbst, und bei den höhern Organismen konzentriert sich diese Einfachheit für sie selbst in einem einheitlichen Bewusstsein. Was hindert die Annahme, dass sich auch für das Weltganze selbst die in ihm liegende Einheit in einem Gesamtbewusstsein zusammenfasst?

Es kann eingeworfen werden: wir finden bei der astronomischen Betrachtung keinen einzelnen Punkt, der als Träger eines solchen Bewusstseins gelten könnte. Diesen Einwurf halte ich nicht für schlagend. Denn auch bei dem Tiere und bei dem Menschen finden wir keinen einzelnen Punkt, der als Sitz der Bewusstseinserscheinungen angesehen werden dürfte; die Nervenfasern laufen gar nicht in einen solchen Punkt, nicht einmal in einen einzelnen Raum zusammen, sondern enden an verschiedenen Stellen in Ganglienkugeln, die mit einander durch Verbindungsfasern, welche die Eindrücke leiten, verknüpft sind. Unser Bewusstsein ist an diese räumliche Ausbreitung gebunden, und doch ein einheitliches, sofern

wir uns als diese eine bestimmte Person fühlen und wissen. Wir dürfen demnach auch in dem Weltganzen nicht einen einzelnen Centralpunkt als Sitz des Gesamtbewusstseins suchen, sondern müssen, sofern in ihm ein Bewusstsein ist, den Ort desselben in der gesamten räumlichen Ausbreitung erkennen. Das ist dieselbe Voraussetzung, die in der Lehre von der göttlichen Allgegenwart liegt.

Aber, so könnte weiter die Entgegnung lauten: wir finden doch im Tiere und im Menschen ein eigenes Organ als nächsten und unmittelbaren Träger des Bewusstseins, nämlich das Nervensystem, und das fehlt in der Welt. Doch wie, wenn die einzelnen lebendigen Wesen hier eine ähnliche Bedeutung hätten, wie die einzelnen Ganglienkugeln in dem Ganzen des Gehirns? Die Leitung in Nerven und Gehirn ist mit der elektrischen nicht identisch, aber dieser doch analog; wie, wenn der Weltäther im Weltganzen der unmittelbare Träger des Gesamtbewusstseins wäre? Doch lege ich auf diese letztere Hypothese kein Gewicht; es kann sich das göttliche Bewusstsein auch an das Ganze der Welt gleich unmittelbar knüpfen.

Ja, alles dies, so liesse sich ferner einwenden, gehört im besten Falle zu den blossen Möglichkeiten, gegründet auf gewisse Analogien; was ist damit bewiesen? — Nun die Meinung ist auch nicht, dass damit das Vorhandensein des einheitlichen Gesamtbewusstseins im Weltganzen bereits erwiesen sein sollte, sondern es ist nur gemeint, dass gewisse Einwürfe, welche gegen die Zulässigkeit einer solchen Annahme gerichtet sind, nicht zutreffen. Es soll vorläufig die Frage nur als eine offene gelten, deren Beantwortung im verneinenden Sinne noch eben so wenig, wie im bejahenden, erwiesen sei.

Soll aber für die Bejahung ein Argument aufgestellt werden, so wäre auf die Harmonie hinzuweisen, die, zugleich mit einem gewissen Antagonismus, der aber selbst das Leben fördert, zwischen den verschiedenen Teilen der Welt bei all ihrer Getrenntheit in der Zeit besteht. Die Kräfte, welche an der einen Stelle wirken, sind der Art, dass sie an einer andern Stelle, und die Kräfte, welche jetzt wirken, sind der Art, dass sie für eine künftige Zeit — Leben und genau bestimmte Lebensformen bedingen. Da ist der Keim

z. B. so beschaffen und bestimmt, dass durch Bethätigung der in ihm verschlossenen Kräfte alle die Organe entstehen, deren in einer künftigen Zeit das Leben zu seinem Verlauf bedarf. Dieser Keim stammt freilich wiederum von einem gleichartigen Lebendigen; aber dieses selbst ist bereits auf seine Erzeugung angelegt. Dass ein in sich harmonisch Gestaltetes bestehen könne, ohne neue Keime zu erzeugen, zeigt uns jede Maschine; es bedarf also einer eigenen Vorrichtung, die durch die Beziehung auf Künftiges bedingt ist, um die Keimerzeugung zu bewirken. So tritt in einer früheren Zeit eine Vorausnahme des Künftigen ein, welche die Art bedingt, wie das zeitliche Vorangehende sich gestaltet und wirkt. Was kann diese Vorausnahme des Späteren anders sein, als ein Vorausdenken desselben? Das Spätere ist ja nicht real, sondern nur ideal anticipiert, es ist voraus gedacht, im Begriff da. Das ganz Ähnliche gilt von der harmonischen Gestaltung des räumlich Gesonderten. Nun aber ist diese Beziehung nicht auf gewisse Zeiten und Räume beschränkt, sondern erstreckt sich, wenigstens in gewissem Mass, soweit wir nach unserer Erfahrung urteilen können, auf das Ganze in aller Zeit und allem Raum. Also wäre ein einheitliches Denken in diesem Ganzen vorauszusetzen, also doch wohl auch ein Zusammenschluss aller Mannigfaltigkeit zu einem allgegenwärtigen und ewigen Gesamtbewusstsein; — was zu beweisen war.

Ich gestehe, dass diesem Argumente die Möglichkeit eines „bewusstlosen" Denkens entgegen gehalten werden kann. Aber auch bei dieser Auffassung wäre jenes Denken im Weltall als ein einheitliches, allumfassendes, ewiges und allgegenwärtiges zu bezeichnen. Doch möchte die Annahme des bewussten Denkens in einem dem Weltganzen innewohnenden göttlichen Geist nicht nur die uns näher liegende, sondern auch die an sich selbst weitaus wahrscheinlichere sein; denn wie sollte ein an sich nur bewusstloses Denken solche Kausalverhältnisse begründen können, die zu etwas höherem, als es selbst ist, nämlich zum bewussten Denken im Menschen hinführen mussten?

Der Einwurf: dass bei dieser Beweisführung die Gottheit nach der Weise unseres eigenen Bewusstseins gedacht werde, schreckt mich nicht. Warum sollte dieser Erkenntnisweg unberechtigt sein?

Wenn wir in Gott sind und durch ihn, warum sollten wir nicht nach seinem Bilde geworden sein, warum ihn nicht nach der Ähnlichkeit mit dem Höchsten in uns denken dürfen? Etwa nicht, weil sonst auch dem Tiere dasselbe zustände? Das Tier vermag das nicht um der niedrigen Stufe willen, auf der es steht, und vermöchte es sich zu solchen Gedanken zu erheben, so wäre das Resultat kein wesentlich verschiedenes. Auch im Tier ist ja das Höchste, dessen es teilhaftig ist, das Bewusstsein.

Wie aber auch über die Persönlichkeit geurteilt werden möge, so ist davon doch die Entscheidung über einen Punkt unabhängig, auf den ich jetzt eingehe. Sie finden im Weltganzen ein „Allleben." Ich habe nichts gegen die Erweiterung des Begriffs Leben einzuwenden, die darin liegt. Man mag auch die Kraft, die im Sandkorn wirkt, als ein „Leben" bezeichnen; spricht ja doch auch die wissenschaftliche Mechanik von einer „lebendigen Kraft," freilich nur in einem ganz bestimmten Sinne, wovon ich hier absehe. Aber ich frage, ob es wohlgethan sei, dieses Allleben selbst als die Gottheit zu fassen, oder ob wir besser thun, nur seine „Blüte," nur seine oberste Stufe, also nur den „Geist," und im Geiste wiederum das Vollkommenste, den Geist der Wahrheit, Güte und Schönheit mit dem Gottesnamen auszuzeichnen? Ich würde mich durchaus für das letztere Verfahren entscheiden; Ihr Ausdruck aber schien mir zwischen beiden Weisen zu schwanken. Der „Gott" des Menschen ist das, was er am höchsten verehrt, und dem er mit Demut und doch mit Zuversicht nachstrebt; er ist sein Ideal, welches er, sei es mit Recht oder Unrecht, in der Form der Persönlichkeit sich vorstellt. Beim Gebrauche dieses Wortes muss allerdings strenger, als es gemeinhin zu geschehen pflegt, zwischen den Vorstellungsweisen unterschieden werden, die nur bildliche Geltung haben und also nur in der gehobenen religiösen Rede gebraucht werden sollten, und denjenigen, welche von wissenschaftlichem Werte sind. Die wissenschaftliche Gotteslehre muss ausdeuten und veredeln, was in der gangbaren Vorstellung liegt. Das Streben, diese Unterscheidung zu vollziehen, ist eine der achtungswertesten Tendenzen der freien Gemeinden. Aber ich finde nicht, dass durch den Begriff „Allleben" der Inhalt des Gottesbewusstseins glücklich

gedeutet sei. In dem „Allleben" erkennen wir nicht unser Ideal. Das Leben als solches, auch das Allleben, ist uns noch nicht Gegenstand der Verehrung, am wenigsten bereits der göttlichen Verehrung, Nicht jeder Form des Lebens beuge ich mich, sondern nur der höchsten, nur denjenigen Formen, die höher stehen, als das Leben, das schon in mir ist, und die mir noch Ziele meines Strebens sind. Ich verehre den Geist der Wahrheit, Schönheit, Güte; ihm beuge ich mich, denn hier liegen meine Ideale."

* * *

Inbetreff der Stellung Ueberwegs zu den religiösen Fragen der Zeit giebt auch Fr. Alb. Lange einigen Aufschluss: „Wie oft, erzählt Lange, haben wir über Religion und Kirche der Zuknnft geredet und gestritten! Es war ihm eine Herzenssache, darüber völlig ins Klare zu kommen, ob ein Mann, der sich durch sein Denken vom naiven Glauben abgelöst hat, die Pflicht habe, dies offen zu sagen und damit aus der Kirche auszuscheiden, oder ob es richtiger sei, wegen des idealen Gehalts der Religion und um der Gemeinschaft willen mit so vielen wohlgesinnten aber wenig aufgeklärten Elementen der Gesellschaft, auf die wir nun einmal angewiesen sind, zu bleiben und auszuhalten. Ich neigte damals für die Gegenwart zu einem rückhaltlosen Anschluss an die bestehende Gemeinschaft mit Benutzung der Hegel'schen Künste der philosophischen Deutung der Religion nebst Rückübersetzung philosophischer Gedanken in die Sprache des Christentums, indem ich dabei zugleich eine völlige Trennung der religiösen von den politischen Fragen, nach amerikanischem Muster, für möglich und wünschenswert hielt. Ueberweg dagegen war mehr für eine sofortige Reformbewegung und fühlte sich daher auch durch die Frage beunruhigt: schweigendes Dulden des Konfliktes und Abwarten der Wirkung einer allgemeinern Ausdehnung wissenschaftlicher Einsicht, oder Austritt und Bildung neuer Gemeinden . . . . . ."

Versuchen wir, diese verschiedenartigen Punkte zu einer einheitlichen Formel, die mannigfaltigen, zerstreuten Züge Ueberwegs zu einer geschlossenen, gewissermassen persönlichen Physiognomie zusammenzufassen, so ist dieses Vorhaben aus dem Grunde nicht leicht, weil

die innere Entwickelung Ueberwegs keine konsequente war, sondern eine solche, die sich durch Adoption immer neuer Prinzipien aus ihrer ursprünglichen Richtung herausdrängen liess. Bei seiner ausserordentlichen wissenschaftlichen Empfänglichkeit liess er — ein echter Wahrheitssucher, — sich nicht so leicht von dem einmal angenommenen Prinzip fesseln. Vielmehr war er, stiess er auf einen neuen ihm zusagenden Gedanken, sofort bereit, nicht etwa sein früheres Prinzip wegzuwerfen, sondern eine Vermittelung zwischen diesem und jenem einzugehen. Eine solche Neigung führt nicht leicht dahin, ein einmal acceptiertes System nun auch konsequent festzuhalten. Und je allseitiger und scharfsinniger der betreffende Denker ist, je mehr er der Selbstkritik dieselben Rechte einräumt wie der Kritik anderer, desto weniger wird er sich in eine einseitige Systembildung verlieren. Und dieses war bei Friedrich Ueberweg der Fall. Ob man aber deshalb schon ein Recht hat, ihn einen „empirischen Eklectiker“ zu nennen, wie ein neuerer Historiker thut, möchte mir zweifelhaft erscheinen. Im übrigen war er vermöge des von ihm in Anlehnung an Trendelenburg, Schleiermacher u. a. acceptierten erkenntnistheoretischen Prinzips des „Idealrealismus“ (s. oben) gewissermassen prädestiniert zu einer solchen Vermittelungsthätigkeit zwischen den philosophischen Gegensätzen der Zeit. Hierbei ist bei der historischen Grundrichtung seiner Studien, die er von Beginn seiner gelehrten Laufbahn bis zu seinem Tode festhielt, ganz erklärlich, dass er selbst diesen seinen vermittelnden Idealrealismus mit Vorliebe vom geschichtlichen Gesichtspunkte aus, d. h. aus dem Wechsel der historischen Gegensätze, zu rechtfertigen bemüht war. Er erörtert diesen Gedanken am Schlusse des oben citierten Aufsatzes über „Idealismus, Realismus und Realidealismus“, (den er noch als Bonner Dozent (1859) in der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift für Philos. und philos. Krit. erscheinen liess) in folgender Weise: „Es giebt in metaphysischen und theosophischen, wie auch in ethischen Theorien eine Mythologie des Idealismus, d. h. eine Verwechselung poetischer und wissenschaftlicher Wahrheit, die immer da auftritt, wo der Idealismus den Realismus von sich ausschliesst, und ihn daher dualistisch als feindliche Macht neben sich stehen lassen muss, anstatt ihn als fundamentales Moment in

sich aufzunehmen. Es giebt andererseits einen ideenlosen Realismus, der zum exklusiven Naturalismus und Materialismus fortgeht, eben darum aber auch das idealistische Element in sinnlich klarer, aber auch transcendaler oder (um mit Fortlage zu reden) mythologischer Form neben sich bestehen lassen muss, indem er es entweder mit stets nur schwankendem Kriegsglück bekämpft, stark im Angriff, schwach in der Verteidigung, oder es in irgend welcher Form, etwa (mit Schleiden) als ästhetisch berechtigten Aberglauben neben der Wissenschaft gelten lässt, da doch vielmehr alle poetische Wahrheit auf dem Grunde idealistischer Wirklichkeit ruhen muss, und die transcendenten Elemente auch nicht einmal ästhetisch berechtigt sein würden, sondern (mit Feuerbach) schlechthin verworfen werden müssten, wenn nicht ein spekulativer Idealismus auch wissenschaftliche Wahrheit hätte. Zwar darf der Mythus nicht gleich einem Faktum der Geschichte eingereiht werden; er hat nur poetischen Wert; aber er würde auch diesen nicht haben, sondern als eitles Traumbild oder leere Grosssprecherei aller und jeder Berechtigung ermangeln, wenn nicht eine Idee oder ein Kreis von Ideen sich in ihm ausprägte, dem auch die Wissenschaft volle Wahrheit, volle Übereinstimmung mit einem entsprechenden Elemente der zeitlichen oder ewigen Wirklichkeit zuerkennen müsste. Die Aufgabe beweisen, diese Ideen in Form philosophischer Erkenntnis zu entwickeln, heisst, sich an dem Unwahren genügen lassen mit dem Bewusstsein, dass es unwahr sei, und den Weg zur Wahrheit verschmähen. Das Ziel der philosophischen Forschung liegt in dem Idealrealismus, der das Ideale im Realen, das ἓν κατὰ τὰ πολλὰ erkennt, in der realen Leiblichkeit die ideale Beseelung.“

„Der metaphysische Idealrealismus hypostasiert nicht (mit einer platonisierenden Fraktion des mittelalterlichen Realismus) das Generelle und Wesentliche, und spricht demselben ebenso wenig (mit dem Nominalismus) bloss subjektive Bedeutung zu, sondern erkennt (mit Aristoteles) das Eine in dem Vielen, die Immanenz des Wesens in den Erscheinungen. Der Idealrealismus weist nicht (mit Hegel) die physikalische Betrachtung ab und nicht (mit dem Materialismus) die Teleologie; er sucht auch nicht dualistisch die Zweckursache

da, wo die Erkenntnis der wirkenden Ursache ausgeht, und beruft sich nicht auf die mechanische Kausalität, wo der Zweck zu fehlen scheint, sondern findet in dem Mechanismus den Komplex derjenigen Gesetze, welche durch den idealen Zweck selbst als die Wege seiner Verwirklichung bestimmt sind. — Der ethische Idealrealismus weist nicht (mit Kant und Herbart) den Zweck als Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns ab, und sieht ebenso wenig (mit dem Utilitarismus und Hedonismus) in den erstrebten Zwecken selbst, und etwa näher in dem vollsten Masse der Lust die sittliche Norm, sondern in dem Verhältnisse ihres Wertes; wohl soll die höchste Energie und die daran geknüpfte höchste Lust erstrebt werden; aber die höchste in qualitativem Sinne: auf die an sich wertvollste, geistigste Thätigkeit und Lust soll zu oberst unser Trachten gerichtet sein. — Der Idealrealismus setzt nicht den Willen Gottes an die Stelle eines anthropologischen Moralprinzips und schliesst nicht um der anthropologischen Begründung willen die Form der Ethik aus, sondern erkennt in dem menschlich Wertvollsten das Gottgewollte.

Jede der philosophischen Hauptrichtungen hat ihr Charisma und jede ihre Gefahr. Wohl wahrt der reine Idealismus die höheren, edleren Aufgaben des Geistes; aber nicht leicht hält er sich frei von trübender Versetzung mit unwissenschaftlichen, mythologischen Elementen. Der Vorzug des Realismus ist die Reinhaltung des wissenschaftlichen Interesses; seine Gefahr aber ist, indem er die inadäquate Hülle verneint, zugleich den darunter verborgenen Wahrheitskern zu verlieren. Die Vollendung des Idealrealismus ist diejenige Vermittelung der Extreme, wobei beide Seiten voll und ganz zu ihrem Rechte kommen, seine Karrikatur aber die Mitte zwischen den Extremen, ein mattes Justemilieu, das keiner von beiden Seiten gerecht wird."

In politischer Hinsicht gehörte Ueberweg — was nach seiner ganzen ethischen Weltanschauung selbstverständlich war — stets der liberalen Partei an. Den Umschwung, wie er in Preussen nach dem Regierungsantritt des Prinz-Regenten und der Berufung eines liberalen Ministeriums Auerswald-Schwerin eingetreten war, begrüsste er mit Freuden. Ebenso stand er später beim Ausbruch

des grossen Militär- und Verfassungskonfliktes unentwegt auf Seite der Volksvertretung. Politisch trat er einmal in die Öffentlichkeit. Es handelte sich um die Wiederwahl des konservativen Abgeordneten Professor Braun für den Bonn-Rheinbacher Wahlkreis. Für Brauns Wiederwahl war das ultramontane Mitglied des Herrnhauses, Professor Bauernband, neben Stahl, Pernice und Gossler einer von den Kronsyndici aus der Regierungszeit Manteuffels, mit einem „offenen Sendschreiben" eingetreten. Ton und Haltung dieser Bauerband'-schen Schrift, welche ein Angriff auf das liberale Wahlflugblatt war, erforderten eine Entgegnung. Und zu dieser Arbeit entschloss sich der junge Bonner Privatdozent, Dr. Friedrich Ueberweg. Ich würde diese „Antwort" (Bonn 1881) hier nicht besonders erwähnen, wenn sie nicht Manches enthielte, was gerade für die politischen Anschauungen Ueberwegs in Bezug auf konstitutionelle Fragen bezeichnend wäre.

So z. B. betreffend das Verhältnis der Abgeordneten zu den Wählern. „Der Sinn der Volksvertretung ist nicht, dass das Abgeordnetenhaus das Volk bevormunde und dass es nur eine neue Form eines Geheimen Staatsrats sei, sondern vielmehr, dass eine lebendige, durch das ganze Volk verbreitete Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten in ihr einen Mittelpunkt finde. — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es handelt sich zum Behufe des Urteils der Wählerschaft über die Haltung ihres Vertreters um die Festigkeit in den politischen Anschauungen, um die wesentliche Übereinstimmung der gesamten Bildungsrichtung desselben mit dem Sinn und Geist der bestehenden Verfassung, und für uns um die lebendige Erkenntnis, dass das Prinzip der politischen, socialen und religiösen Freiheit die wesentliche Bedingung der Grösse und Macht des preussischen Staates ist."

Dann geht Ueberweg, um diese Nichtübereinstimmung des Abgeordneten Braun mit der Gesinnung der liberalen Wählerschaft zu konstatieren, auf die einzelnen Fragen während der abgelaufenen Legislaturperiode ein. (Kurhessische Verfassungsfrage, Steuergesetzgebung, das Gesetz von der Eheschliessung, die italienische Frage u. s. w.) „Wir sind entschlossen, ruft er aus, unsere Wahlstimmen

Männern zu geben, die persönlich ehrenwert sind, zugleich aber auch ihrer politischen Gesinnung nach der liberalen Anschauung huldigen, und in voller Treue gegen Preussen und Deutschland dem gemässigten Fortschritt zugethan sind, der allen Staaten zum Heile gereicht, für den unsrigen aber nach seinen innern Verhältnissen und um seiner Stellung zu Deutschland und Europa willen die erste und wesentliche Bedingung seines kräftigen Bestehens und seiner wachsenden Macht und Grösse ausmacht."

Dieser politischen Gesinnung ist Ueberweg auch immer treu geblieben. Die grossen weltgeschichtlichen Ereignisse von 1864, 1866 und 1870, welche Deutschlands politische Einheit begründet haben, weckten in ihm einen Patriotismus, welchem der sonst so kühle Denker in seinen Briefen an Freunde oft einen enthusiastischen Ausdruck verleiht. Aber noch öfter betont er, dass aller Macht und Grösse nur der freiheitliche Ausbau des preussisch-deutschen Staates für die Zukunft Blüte und Frucht verleihen könne.

Ueberwegs schriftstellerische Produktivität war keine übermässig grosse. Aber alles, was er geschrieben, trägt den Stempel seiner reinen und lautern, nur auf die Erforschung der Wahrheit gerichteten wissenschaftlichen Persönlichkeit. Sein Stil ist begrifflich präzis, scharf und (infolge des Strebens nach Kürze) gedrungen. Jedoch kann er sich auch, obwohl in seltenen Fällen und wo es die Sache erfordert, zu schwungvollem und ergreifendem Pathos wie zu hoher poetischer Bildlichkeit erheben. Im Ganzen aber trägt Ueberwegs Diktion das Gepräge seines ebenso ernsten, klar uud ruhig abwägenden als scharf eindringenden philosophischen Geistes.

Ludwig Strümpell

und die psychologische Pädagogik.

Ludwig Strümpell, ausserordentlicher Honorarprofessor der Philosophie an der Leipziger Universität, ist einer der hervorragendsten und ältesten Vertreter der Herbart'schen Schule. Er hat im Juni 1893 das 81. Lebensjahr vollendet (geb. am 23. Juni 1812 zu Schöppenstedt in Braunschweig) und sieht schon auf eine mehr als 60jährige akademische Wirksamkeit zurück. Ein direkter Schüler Herbarts aus der Königsberger Zeit dieses Philosophen, verlebte der junge Braunschweiger mehrere Jahre als Erzieher auf Kurländischen Gütern. Er habilitierte sich dann im Jahre 1843 und wurde schon ein Jahr später ausserordentlicher und 1849 ordentlicher Professor der Philosophie in Dorpat. Im Jahre 1871 siedelte er dann nach Leipzig über, wo er seitdem bis heute als Honorarprofessor der Universität über mehrere philosophische Disciplinen viel besuchte Vorlesungen hielt. Strümpell hat auch ausser seiner Lehrthätigkeit eine auf fast alle philosophischen Gebiete sich erstreckende schriftstellerische Thätigkeit entwickelt, so als Metaphysiker („Die Hauptpunkte der Herbart'schen Metaphysik," 1840; „Der Kausalitätsbegriff und sein metaphysischer Gebrauch in den Naturwissenschaften" 1872) als Logiker („Entwurf der Logik" 1846; „Grundriss der Logik") als Ethiker und Religionsphilosoph („Vorschule der Ethik"; „Gedanken über Religion und religiöse Probleme" 1888), als Historiker der Philosophie („Geschichte der griechischen Philosophie" 2 Bde. 1854—61 und „Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie" 1886) und in den letzteren Jahren hauptsächlich als Psychologe und Pädagoge: in der antidar-

winistischen Schrift: „Die Geisteskräfte des Menschen verglichen mit denen der Tiere“ 1878; „Psychologische Pädagogik“ 1884 und „Pädagogische Pathologie“ 1890.

Strümpell als philosophischer Schriftsteller ist von einer geschlossenen, strengen Systematik, klar, präcis und gedrungen in seiner Ausdrucksweise; niemals macht er Konzessionen dem populären Verständnis etwa durch ungebührliche Breite oder bilderreiche Sprache, vermeidet auch jede überflüssige, nur die Dunkelheit fördernde Terminologie. Wie in seinem Leben und in seiner persönlichen Erscheinung ein ernster, nur der Wahrheit und ihrer Erforschung zugewandter Gelehrter, so machen auch seine Werke den Eindruck einer zwar etwas nüchternen, aber durchaus objektiven Sachlichkeit —. Die Pädagogik speciell, in welcher er weit systematischer ist als z. B. Waitz, Ziller und andere jüngere Vertreter derselben innerhalb der Herbart'schen Schule (Lindner, Stoy, Willmann) gründet er wie seine ganze Schule auf psychologischer Basis.

Hier kommen nun hauptsächlich zwei der oben genannten Werke in Betracht: Die psychologische Pädagogik und die pädagogische Pathologie, zwei Werke von hervorragender Bedeutung, welche auch in den hierbei interessierten Kreisen, insbesondere in der deutschen Lehrerwelt, die gebührende Anerkennung gefunden haben. Insbesondere hat das letztgenannte Buch durch seine Beziehungen zur Physiologie und Psychiatrie auch die Aufmerksamkeit der Mediziner und Irrenärzte erregt. Was nun das erstgenannte Werk betrifft, die „Psychologische Pädagogik“ so handelt es sich in demselben nicht sowohl um eine Neubegründung der Pädagogik auf psychologischer Grundlage (dieses ist vor Strümpell schon von Herbart selbst, von Waitz, Benecke u. A. geschehen), als vielmehr darum, beide Wissenschaften in einen so engen Konnex zu bringen, dass sie sich gegenseitig Licht gewähren, insbesondere gilt dieses bei demjenigen Teile der Pädagogik, die von der Verstandesbildung handelt. Aber Strümpell hofft, dass diese engere Beziehung beider Disciplinen auch für die Lehren über religiöse, ästhetische und sittliche Bildung fruchtbringend sein werde. Die „Psychologische Pädagogik“ besteht aus sechsundzwanzig Kapiteln, von denen die Hälfte (1—13) eine in ihren Hauptprincipien und Grundlehren

durchgeführte Psychologie auf Herbart'scher Basis enthält; Kap. 14 und 15 („Die Bildsamkeit des Kindes") bilden dann den Übergang zum zweiten Teil, welcher aus 10 Kapiteln (16—26) besteht und die innern Beziehungen von Psychologie und Pädagogik nachzuweisen bemüht ist.

Versuchen wir bei dem reichen Inhalte des Werkes einige Augenblicke zu verweilen, so verweisen wir zunächst auf Kap. 7 („Das successive und gleichzeitige Vorstellen. Der mechanische und und normierte Vorstellungsverlauf") und Kap. 8 („Die psychischen Kausalitäten"). Der Inhalt dieser beiden Kapitel hat insofern eine prinzipielle Bedeutung, als Strümpell, ein eifriger Gegner des Materialismus, d. h. der physikalischen Erklärung des Geisteslebens, alles dasjenige, was der Materialismus behufs Stützung seiner Hypothese, d. h. der Ableitung seelischer Thätigkeiten aus physikalischen Vorgängen, an Thatsachen beibringt, durchaus ihrem Werte nach bestehen lässt. Erst hierdurch wird die Widerspruchslosigkeit zwischen dem psychischen Mechanismus einerseits und den nicht mechanisch wirkend psychischen Kausalitäten andererseits einleuchtend. — Nicht minder principiell wichtig ist die weitere Frage nach der von manchen Materialisten geleugneten Erkennbarkeit der Natur der Seele (Kap. 9). Strümpell beantwortet die Frage in folgender Weise:

„Die Erkennbarkeit der Natur der Seele kann teils nach Begriffen gemessen werden, denen in der Erfahrung nichts entspricht, teils nach Begriffen, in denen wenigstens ein der Beobachtung zugänglicher Bestandteil enthalten ist, welcher zugleich aber auch mit einem der Beobachtung nicht Zugänglichen unzweifelhaft zusammenhängt. In ersterer Hinsicht sagt man, die Seele sei ein Wesen von absoluter, nicht bloss relativer Existenz, sie sei einfach, quantitätslos, durch keine räumlichen und zeitlichen Prädikate bestimmbar —. Diese Begriffe sind augenscheinlich nur Negationen dessen, wonach die Seele nicht soll gedacht werden. Sie haben nur den Wert, um für den Begriff der Seele eine Grenze zu ziehen, durch welche von demselben dasjenige soll abgehalten werden, was zur Bestimmung ihrer Natur nicht passt. Wie wichtig insofern diese Begriffe auch sind, so dürfen sie dennoch aber dazu nicht missbraucht

werden, das Wesen der Seele so sehr von der thatsächlichen Wirklichkeit zu isolieren, dass nichts als das blosse Abstraktum eines in sich indifferenten Einerlei zu denken übrig bleiben würde. So gewiss vielmehr nur um des mannigfaltigen, inneren Geschehens willen die Seele als dessen realer Grund gedacht wird, so gewiss muss umgekehrt auch ihr Wesen für jenes mannigfaltige Geschehen zugänglich sein —. Ist dies richtig, so muss man das Verhältnis zwischen Geschehen und Sein, zwischen dem, was geschieht und dem, was ist, so denken, dass das Geschehen überhaupt in keinem absoluten Gegensatze zum Sein steht. Das Geschehen drückt vielmehr denjenigen Unterschied aus, ob wir ein Reales, ein Wesen, in abstracto als frei von allen kausalen Bezügen zu andern Wesen und insofern ohne zeitliche und räumliche Beziehungen, oder aber ob wir es, wie es der Wirklichkeit der Erfahrung allein entspricht, nach seinen kausalen Bezügen, d. h. in einem innern Wirken und Leiden denken, wodurch es sein Wesen auch in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu andern Wesen geltend macht. Mit andern Worten: man muss auf das Wesen der Seele durchaus die Vorstellung der Entwickelung in dem Sinne anwenden, dass ein ihr zugehöriger Inhalt in der ihm adäquaten Form successive sich geltend, d. h. wirksam machen und unter gesetzlichen Bedingungen in die Zeitlichkeit übergehen kann. Diese dem Seeleninhalte in seiner zeitlichen Entwickelung adäquate Daseinsweise ist das Bewusstsein oder das Übergehen in bewusste Zustände. Hiernach besteht die Identität der Seele darin, dass sie in ihrer ganzen zeitlichen Entwickelung immer ihre eigne Natur bewahrt und ein Wirken und Leiden nur dieser folgt. Ihre Einfachheit und reale Einheit aber bestehen darin, dass in jedem einzelnen Gliede dieser Entwickelung sich auch ihre ganze unteilbare Natur geltend macht."

Mit diesen Sätzen will Strümpell zugleich die empirische Erkenntnis der Seele ausgesprochen haben, da das Wesen der Seele sich in Allen und Jeden zu erkennen giebt, dessen sie sich bewusst wird. So z. B. in den verschiedenen Inhalten der Empfindung und Wahrnehmung, der Erinnerung, des Denkens, des Fühlens, Wollens und Handelns, in denen ihr geistiges Wesen zeitlich aus dem Unbewusstsein hervortritt. Indes warnt Strümpell davor, anzunehmen,

dass etwa das, wozu die Seele in den Inhalten und Formen des Bewusstseins gelangt, etwa schon vorher als Unbewusstes in ihr fertig gewesen sei. Vielmehr entstehe es aus dem unbewussten Inhalte der Seele unter Bedingungen, die bis dahin nicht wären —. Diese Bedingungen, sagt unser Psychologe (S. 98), sind andere als im Gebiete physischer Bildung, wo keine Bildung von innen heraus ohne Zufuhr von aussen eintreten kann, nicht ohne Material, welches zur Formentwickelung den Stoff giebt. Nur die Entwickelung der Formen empfängt hier vom Innern das Gesetz zur Verwendung des Materials. Im Geistigen aber liegt nicht bloss das Gesetz der Formbildung im Innern, sondern dieses Innere ist auch selbst das Material zur Bildung, welches, stets nur aus dem unbewussten Wesen der Seele zum Bewusstsein aufsteigt —. Hieraus schliesst Strümpell weiter, dass die Natur der Seele empirisch erkennbarer sei, als die Natur irgend eines Dinges in der Aussenwelt. Strümpell begründet dies in folgender metaphysischen Art:

„Kein Ding in der Aussenwelt erkennen wir als das, was es an und für sich ist, sondern nur insofern kennen wir es, als wir die Veränderungen bemerken, die wir als von ihm dadurch verursacht ansehen, dass es in bestimmter Weise auf andere Dinge und durch diese auch auf uns selbst einwirkt. An den unter gleichen Bedingungen eintretenden gleichen Wirkungen eines Dinges unterscheiden wir es von einem andern Dinge, welches anders wirkt, und haben hierin ein ganz ausreichendes Mittel, jedes Ding auch im Zusammenhange mit andern und mit uns wieder zu erkennen und es mit keinem andern zu verwechseln. Kommt hiernach keine Spur von der eignen Qualität eines Dinges durch sein Wirken mit in die Kenntnis hinein, die wir von ihm haben, so verhält es sich in Betreff der Erkenntnis unserer Seele ganz anders, insofern als hier in der That das, was die Seele an und für sich ist, in dem bewusst gewordenen Inhalte auch qualitativ mit eingegangen sein muss. Dies ist um so gewisser, als die bewussten Empfindungen die einzigen Qualitäten sind, die wir überhaupt kennen und die ihnen zugehörige Beschaffenheit nirgends anderswoher abstammen kann, als eben nur vom Wesen der Seele."

Wie schon oben bemerkt wurde, hat sich der Verfasser den

Übergang zum zweiten Teil seines Werkes durch einige Zwischenkapitel („Die Vergeistigung der Aussenwelt“, „Die Bildsamkeit in der Natur“, „Die Bildsamkeit des Kindes“) geebnet. Von diesen ist das 12. Kapitel, welches von der Vergeistigung der Aussenwelt handelt, in hohem Grade interessant und geistvoll. Gewiss, wir verwandeln von unsern ersten Empfindungs- und Vorstellungsakten nach der Geburt bis zum Tode fortwährend die Aussenwelt in eine uns zugehörige Innenwelt und — lernen so jene verstehen. Dieses beruht auf der Wirkung zweier Verhältnisse: Erstens nämlich wirft der Mensch schon alle diejenigen Gefühle, Stimmungen, Gemütsbewegungen, Begehrungen und Verabscheuungen, in welche er im Verkehr mit den Dingen und Ereignissen durch Einwirkungen derselben auf sein Inneres versetzt wird, und für welche er deshalb später bei reiferem Verstande in jenen Dingen und Ereignissen die Ursachen erblickt, in diese Dinge und Ereignisse selbst als ihnen zugehörig hinein. Mit andern Worten: Schon das Kind projiziert und lokalisiert seine eigenen Selbsterlebnisse, wie Gefühle, Wünsche, Hoffnungen, Erwartungen, Begehrungen, Befürchtungen in vermeintlichen Ursachen derselben, d. h. in diejenigen Dinge und Ereignisse, von denen es seine Erlebnisse als herkommend vorstellt (S. 124).

Das zweite Verhältnis, auf welchem jene Vergeistigung der Aussenwelt beruht, ist dieses: Ein grosser Teil der menschlichen Empfindungen entsteht durch Vermittelung der körperlichen Organe. Daher projiziert und lokalisiert der Mensch viele Empfindungen in sein Körperbild, d. h. er schreibt dieselben seinem Körper als dessen eigne Empfindungen zu. Wenn er nun bei den Bewegungen seines Körpers und bei vielen Vorgängen in demselben in angenehme oder unangenehme Gefühle und in die ihnen entsprechenden Begehrungen gerät, so wird er — schon in der Kindheit — von einer psychischen Notwendigkeit getrieben, an alle andern dinglichen Wahrnehmungsbilder, insbesondere an solche, die seinem Körperbilde ähnlich sind, dieselben Gefühle, Empfindungen, Stimmungen, Begehrungen und Verabscheuungen anzuknüpfen —, sobald er voraussetzen kann, dass jenen Dingen dasselbe widerfahre, aus dessen Erlebnis seine eignen Empfindungen und Begehrungen ent-

sprungen sind. Es ist richtig, was Strümpell bemerkt, dass unsere ganze Sprache von solchen Personifikationen, welche aus unserer fortdauernden Vergeistigung der Aussenwelt entspringen, angefüllt ist und die grössere oder geringere Dichterkraft besteht auch in dieser grössern oder geringern Befähigung, die Aussenwelt zu beleben. So sprechen die Poeten von der Majestät des Himmels, von der Lieblichkeit der Landschaft, von der Heiterkeit des Abends, von der todbringenden Kugel, von dem durstigen Erdboden, von dem lächelnden Morgen u. s. w.

Aus dem zweiten Teile der psychologischen Pädagogik hebe ich nun vor allem den wichtigen Abschnitt über die psychischen Kausalitäten (Kap. 16) hervor. Dieses bildet gewissermassen die notwendige Ergänzung zum 6. Kap. des ersten Teils, wo die Bewegung, die Verbindung, Trennung und Nachgiebigkeit der Vorstellungen als die formalen Bedingungen psychischer Kausalität bezeichnet wurden. Während sich diese Thatsachen mehr auf das Einzelne beziehen, gehen die hier untersuchten „Gesetze“ oder „Grundsätze“ der seelischen Verursachung auf das Allgemeine. Strümpell unterscheidet nun vier solcher „Gesetze“: 1. Das Gesetz der Beharrung der Vorstellungen und der damit zusammenhängenden Vorstellungen. Aus diesem Gesetze der Beharrung ergeben sich nach Strümpell die Folgerungen: a) Es bedarf keiner besonderen Kraft, wie eines Gedächtnisses, um Bewusstseinsinhalte, wie Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, Gefühle festzuhalten und aufzubewahren. b) Ist das dauernde Bewusstsein jedes einzelnen Inhalts das naturgemässe Verhalten der Seele, so ist mithin das Unbewusstwerden ihrer Zustände, also die Thatsache, dass nicht alles, was wir geistig sind und besitzen, in jedem Zeitmoment auf einmal uns bewusst ist, und dass nicht eine allgemeine fortdauernde Geistesgegenwart stattfindet, etwas durch die Wirkung anderer Ursachen Erzwungenes. c) Jeder bewusste Seelenzustand lässt sich, insofern er die Wirkung des Seelenzustandes teilt, und deshalb fortbesteht, jedem andern Zustand gegenüber wie etwas relativ Selbständiges ansehen, d. h. jeder Seelenzustand leistet jedem andern, von ihm verschiedenen, welcher die Beharrung seines bewussten Daseins hindern könnte, Widerstand. In solchem Falle wird ein

Seelenzustand, der als solcher fortzubestehen und zu beharren fähig ist, jedem andern gegenüber, der gleichfalls zu beharren hat, zu einer Kraft, durch welche ein Verhältnis unter den Seelenzuständen entsteht, das dem gleichzeitigen Beharren mehrerer bewusster Seelenzustände entgegen ist. d) Die Grösse dieser Widerstandskraft ist, abgesehen von noch andern dabei möglicher Weise in Betracht kommenden Einflüssen, zunächst der Bewusstseinsstärke oder der Intensität des wirklichen Erlebnisses proportional zu setzen. Strümpell macht hier auf die pädagogischen Konsequenzen aufmerksam, die sich aus diesem Gesetze ergeben und zwar mit Bezug auf das Bestreben des Lehrers, die Selbstthätigkeit des Schülers zu wecken, ihm etwas anschaulich zu machen, seine Gedanken zu verdeutlichen und aufzuklären, ihn zum Zusammenfassen des Gedachten anzuhalten und überhaupt ihn zur Aufmerksamkeit, zur Besinnung, zum Insichgehen anzuregen. Dies alles geschieht in der richtigen psychologischen Voraussetzung, dass dadurch die Bewusstseinsstärke eines geistigen Zustandes und mit dieser die Widerstandsfähigkeit desselben gegen jeden fremden Angriff, also auch gegen das Vergessen, vergrössert werden. e) Ferner folgt aus dem Gesetze der Beharrung, dass, wenn aus irgend welchen Ursachen, ein bewusster Seelenzustand hat nachgeben müssen und unbewusst geworden ist, er deshalb nicht bloss nicht vernichtet ist, sondern dass die Seele auch die Befähigung beibehält, in denselben Zustand zurückzukehren und in ihn zurückkehren muss und wird, sobald jene Ursachen zu wirken aufhören. Eine sehr wichtige Konsequenz knüpft Strümpell an diese Thatsache: nämlich den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem physischen und psychischen Beharrungsvermögen Im Physikalischen hat das Beharrungsvermögen den Sinn, dass ein Zustand in seinem augenblicklichen Verhalten fortdauert, wenn er durch nichts gestört wird; im Psychischen dagegen wiederholt sich nicht nur dieses Gesetz, sondern jener Zustand participiert auch noch an der zeitlosen Wirklichkeit der Seele. — Aus diesem allem folgt weiter f) dass die Annahme einer eignen von den Seelenzuständen abgelösten und neben ihnen wirkenden Kraft, wie etwa

Gedächtnis oder Erinnerungskraft, welche das unbewusste Verhalten der Seele wieder zu einem bewussten machen soll, ganz unnötig und überflüssig ist. Strümpell, wie die ganze psychologische Schule Herbarts, verwerfen das „Gedächtnis". g) In Bezug auf Vorstellungen möchte daher Strümpell den Ausdruck „Gedächtnis" durch die Worte „Das Vermögen der Reproduktion" ersetzen, d. h. die Vorstellung, welche aus irgend welchem Zwange bewusst zu sein aufgehört hat, verhält sich wie eine Kraft, frei von sich aus wieder bewusst zu werden, sobald nur jener Zwang gewichen ist. Hiernach glaubt Strümpell, dass der vermeintliche Widerspruch, der im Ausdruck „unbewussten Vorstellung" liegt, verschwinde. h) Die letzte Folgerung, die dann unser Psychologe aus dem Beharrungsvermögen ziehen zu müssen glaubt, ist die, dass die unbewussten Zustände der Seele nicht aufhören das bewusste Verhalten derselben mitzubestimmen, und dass eine fortdauernde Rückwirkung der erstern auf die letztere stattfindet. Ja Strümpell glaubt sogar annehmen zu dürfen, dass unter den unbewussten Zuständen der Seele diejenigen Kausalverhältnisse fortdauern können, die unter den bewussten stattfinden. Unleugbar liegt etwas Wahres darin, dass die Seele in ihrem Verhalten sehr stark determiniert wird von dem, was sie früher bewusst erlebt hat, welches dann aber unbewusst geworden ist. In der Seele geht nichts verloren . . . .

Das zweite grosse Gesetz der psychisch-mechanischen Kausalität ist das Gesetz der Kontinuität: es besteht wesentlich darin, dass die reale Einheit und Einfachheit der Seele als solche der hinreichende Grund oder die Ursache aller Zusammenhänge und Verbindungen ihrer Zustände, kurz, aller Einheitlichkeiten des Bewusstseins ist und die letztern mit Notwendigkeit aus der Natur der Seele folgen. Das Verhältnis der beiden Gesetze der Kontinuität und des Beharrens zu einander ergiebt im Weitern folgende psychologische Folgerungen: a) Aus dem Gesetze der Kontinuität folgt in erster Linie, dass es keines besonderen Vermögens, noch einer besonderen Kraft der Synthesis bedarf, um Zusammenhang und Verbindung unter den Empfindungen, Vorstellungen und über-

haupt unter den geistigen Zuständen hervorzubringen, weil die zeitliche Erscheinung der Einheitlichkeiten des Bewusstseins eine naturnotwendige Folge der realen Einheit der Seele ist. Ausser dieser wichtigsten unterscheidet Strümpell noch 7 weitere Folgerungen, wie die Einheitlichkeit der Bewusstseinsinhalte trotz aller Kontraste und Gegensätze der Vorstellungen, Empfindungen und Strebungen: Insbesondere weist er auf das Gesetz der Verschmelzungen hin, soweit es sich aus dem Kontinuitätsgesetze ergiebt. Auch geht er hierbei sehr speciell auf die Prozesse ein, wo durch Verschmelzung gleichartiger Vorstellung ihre Widerstandsfähigkeit gegen andere bald gestärkt, bald geschwächt wird und auf die analogen Wirkungen bei Verschmelzung ungleichartiger und verschiedener Vorstellungen.

Das dritte Gesetz der psychisch-mechanischen Kausalität ist das Gesetz der Ausschliessung, welches Strümpell so begründet: „Da zu jedem Inhalte auch nur ein einziger und eigentümlicher Vorgang in der Seele gehört, so kann ein Vorstellungsakt nicht zugleich für einen anderen Inhalt funktionieren, sondern schliesst durch seinen Inhalt jeden andern von sich aus. Auch dieses Gesetz hat eine für den psychischen Mechanismus wichtige Reihe von Folgerungen, z. B. die, dass dieses Gesetz die erste Ursache des Unbewusstwerdens oder des Zurückweichens eines Bewusstseininhalts ist. Ferner bringt eine Zusammenwirkung des Beharrungs- und des Ausschliessungsgesetzes mancherlei psychische Erscheinungen hervor. So z. B. erlangt hierdurch jeder Bestandteil einer Komplexion die Fähigkeit, durch sein bewusstes Dasein auch die übrigen mit ihm zusammengehörigen Bestandteile derselben Komplexion, die unbewusst sind, gleichfalls zum Wiederbewusstwerden anzuregen. Dasselbe gilt, wenn eine Komplexion mit anderen Komplexionen zusammenhängt. Sehr scharfsinnig hat Strümpell die Einzelheiten dieser psychischen Vorgänge entwickelt.

Das vierte mechanische Gesetz der Seele ist das Gesetz der Reihenbildung, welches nichts anderes ist, als die psychische Notwendigkeit, dass aus gleichartigen Vorstellungen Vorstellungsreihen entstehen müssen. Auch hiervon

leitet Strümpell eine Anzahl für den psychischen Mechanismus wichtiger Konsequenzen ab. An Bedeutung steht es den drei anderen seelischen Grundgesetzen nicht nach, da es das Gesetz der Ausschliessung ebenso ergänzt, wie dieses letztere das Gesetz der Kontinuität, obwohl die beiden letzteren allerdings den Hauptbestandteil der psychischen Mechanik bilden. Aber nimmermehr würden wir von einer Ordnung oder einer Regel in der Welt etwas wissen, wenn wir nicht das psychische Gesetz der Reihenbildung in uns trügen.

Wie von selbst drängt sich hier die Frage auf, wie gegenüber diesen durchweg unser ganzes Seelenleben beherrschenden psychischen Mechanismen noch von einer Selbstbestimmung, Freiheit der Seele u. s. w. gesprochen werden kann. Und doch war Herbart und seine ganze Schule Anhänger und Verteidiger der Willensfreiheit. Um diesen offenbaren Widerspruch auszugleichen, nimmt Strümpell eine doppelte psychische Kausalität an: eine mechanische und eine nichtmechanische. In welchem Verhältnisse diese beiden Kausalitäten innerhalb einer und derselben Seele bestehen, hat unser Psychologe in Anknüpfung an die Erörterung über die vier Grundgesetze dargelegt. Bei der prinzipiellen Wichtigkeit dieser Frage setze ich die betreffende Stelle wörtlich hierher:

„Es muss doch notwendig einen bestimmten Zusammenhang zwischen beiden Gruppen der Kausalität geben, von denen die eine die in der Seele herrschende Naturnotwendigkeit, die andere aber eine höhere, über der Naturnotwendigkeit stehende Art des Wirkens und Leidens in dem Innern der Seele repräsentieren. Es ist früher schon der Gedanke hervorgehoben und begründet worden, dass sämtliche mechanische Vorgänge schliesslich nur dazu dienen, dem tiefern Inhalte der Seele die Anlässe zu seinem Hervortreten zu gewähren und dadurch Bewusstseinsinhalte und Formen ins Leben zu rufen, in denen die Seele ihre intelligible Natur ausgeprägt und in den Bahnen einer höheren, vollkommeneren Bildung fortschreiten kann. Mit dem Hervortreten dieser neuen Bewusstseinsinhalte und Formen beginnt, ausser der hier zunächst nicht in Betracht kommenden Kausalität der Stimmung, die Wirksamkeit derjenigen Kausalitäten, die wir nach ihren Eigentümlichkeiten als

logische, ästhetische, moralische und als Kausalität der Selbstbestimmung unterscheiden. Zwischen diesen letztern Kausalitäten und den mechanischen Kausalitäten muss es also ein vermittelndes Glied geben, in welchem einerseits der Mechanismus fortwirkt, andrerseits aber die Bedingung der neuen Kausalität enthalten ist. — Die Rolle dieser Vermittelung ist nun in der Geschichte der zeitlichen Seelenentwickelung den drei Gesetzen der Kontinuität, der Ausschliessung und der Reihenbildung erteilt, und zwar jedem in einer eigentümlichen Weise und doch so, dass jedes von ihnen auch einen gewissen Anteil an der Miterwirkung sämtlicher nicht mechanischer Kausalitäten in Anspruch nimmt. — Das Gesetz der Kontinuität hat vorzugsweise den Erfolg, dass die Bewusstseinsinhalte, Empfindungen und Vorstellungen in solcher Weise verbinden und in derartige Abläufe geraten, dass die Seele, sobald dieselben ungestört und vollständig stattfinden, in ihnen und durch sie in ästhetische Gefühle versetzt wird. Durch dieses Gesetz wird also das Auftreten der ästhetischen Kausalität ermöglicht. — Das Gesetz der Ausschliessung hat vorzugsweise den Erfolg, dass die Seele, so oft sich die Ausschliessung zwischen zwei oder mehreren Bewusstseinsinhalten geltend macht, dadurch ein logisches Gefühl erlebt. Durch dieses Gesetz wird also das Auftreten der logischen Kausalität ermöglicht. — Das Gesetz der Reihenbildung hat vorzugsweise den Erfolg, dass es sowohl den Wirkungen der Kontinuität als auch der Ausschliessung, mithin sowohl die ästhetischen wie auch die logischen Gefühle teils noch ergänzt und erweitert, teils aber auch der Seele den Anlass giebt, sie zu bestimmten Vorstellungsinhalten umzuwandeln und aus der Gefühlswelt in die Begriffswelt überzuführen. Hierdurch wirkt das Gesetz der Reihenbildung fördernd auf die Wirkungen der ästhetischen und logischen Kausalität ein, wodurch dasselbe auch nach dieser Seite hin seine hervorragende Bedeutung, sowohl für die ästhetische wie für die intellektuelle Fortbildung der Seele zu erkennen giebt. Seine Bedeutung für die intellektuelle Bildung, also für das Zustandekommen und die Vermehrung des Wissens und der Erkenntnis der Wahrheiten, drückt sich thatsächlich in dem Umstande aus, dass bei weitem der grösste Teil des Wissens und Er-

kennens, wie beide in den exakten Wissenschaften niedergelegt sind, durch eine logische Fortbildung gewisser Reihen, wie namentlich der Raum- und Zahlenreihen, gewonnen ist. Auch dokumentiert sich dieselbe Bedeutung des Gesetzes der Reihenbildung hervorragend dadurch, dass fast sämtliche erklärende Wissenschaften, ehe sie diesen höheren logischen Charakter erreichten, an der Systematisierung ihres Materials, also unter der Wirkung des Gesetzes der Reihenbildung arbeiteten, und dass in diesen Arbeiten der Verstand gleichsam die erste und lange anhaltende logische Freude genossen hat und zum Teil noch geniesst. Andererseits aber beansprucht das Gesetz der Reihenbildung den besonderen Vorzug, dass es auch das Hervortreten der moralischen Kausalität in der Seele vermittelt und hierdurch insbesondere für die sittliche und rechtliche Bildung wichtig wird. Eine nähere Untersuchung zeigt, dass die primitiven moralischen Gefühle sämtlich in der Wirkung von Reihen ihren Ursprung haben, welche unter Vorstellungen mit aufstrebender Tendenz, also unter Begehrungen und Willensregungen, entstehen. Dies wird klarer, wenn man bemerken will, dass auch alle Bezüge zwischen Bewusstseinsinhalten, welche man speciell Verhältnisse und Proportionen nennt, unter den Begriff der Reihe fallen. Die moralischen Gefühle wandeln sich durch ausgeprägtere Reihenbildung in sittliche Urteile um, und diese wiederum werden durch die logische Thätigkeit in reihenförmiger Ordnung systematisiert."

Endlich weist Strümpell noch den Zusammenhang der kausalen Selbstbestimmung mit dem oben entwickelten psychischen Mechanismus in der Thatsache nach, dass dieser Mechanismus die Vorstellungen in einer Weise zusammenführt, aus welcher das Bewusstsein der Bejahung und Verneinung entsteht. Wie in der Herbart'schen Psychologie überall, so können auch hier diese Vorstellungen zu Kräften werden, die sich gegenseitig bekämpfen und verbrauchen. So macht sich bald das Bewusstsein der Bejahung, bald das der Verneinung geltend. Das Material für diese Prozesse liefern die andern Kausalitäten. Erst in der Selbstbestimmung jedoch findet das Verhältnis zwischen den mechanischen Kausalitäten und den frei wirkenden Kausalitäten seinen Abschluss.

Kaum sieht man es diesem etwas trockenen psychologischen Raisonnement an, welcher grosse Gedanke metaphysischer Natur damit erwiesen werden soll. Ist der psychologische Mechanismus Herbarts und seiner Schule eine Stütze für den Materialismus oder eine Waffe gegen denselben? Strümpell meint das letztere. Wenigstens wollte er durch diese ganze Deduktion erweisen, dass logische, ästhetische und moralische Urteile inhaltlich erst durch die Mitwirkung von Kausalitäten, die dem Mechanismus nicht unterworfen sind, zu stande kommen. War dieser Beweis überzeugend? Ja und nein! Je nachdem. — Schon 15 Jahre vor dem Erscheinen der Strümpell'schen „Psychologischen Pädagogik" hat Friedrich August Lange, ein entschiedener Gegner der Herbart'schen Psychologie, in der ersten Auflage seiner „Geschichte des Materialismus" (1866) gesagt, dass, wenn die mathematische Psychologie mit ihrem seelischen Mechanismus bestände, so wäre sie gerade der sicherste Beweis für die Gesetzmässigkeit alles psychischen Geschehens, welche gerade der Materialismus mit Recht behauptet; zugleich wäre sie aber auch die strikteste Widerlegung des materialistischen Gedankens, dass alles Bestehende auf den Stoff zurückzuführen sei. — Immerhin muss also die Strümpell'sche Deduktion, die ich oben in ihrer ganzen Ausdehnung mitgeteilt habe, für alle diejenigen Idealisten ihren Wert haben, welche von der Behauptung des Materialismus, dass der Idealismus ein gesetzmässiges Wirken der Seele nicht nachweisen könne, ohne dass diese Gesetzmässigkeit in den physiologischen Prozessen beruhe, in die Enge getrieben werden.

* * *

Der eigentliche pädagogische Teil des Strümpell'schen Werkes wird zwar auch schon hier und dort in den Kapiteln des ersten Teils berücksichtigt, findet jedoch eine mehr zusammenhängende Behandlung in den spätern Abschnitten. Ich verweise in dieser Beziehung auf das Kapitel 19: „Einige pädagogische Folgerungen aus dem Unterschiede zwischen Empfindung und Vorstellung", Kap. 21: „Das Zustandekommen des Sprechens und der Sprache", wo er eingehend auch das phy-

siologische Moment der Sprache erörtert. Auch das umfangreiche Kap. 23: „Die Verständigkeit des Sprechens und das Verstehen des Gesprochenen“ ist wesentlich pädagogischen Inhalts. Doch möchte ich hierbei die Lehrer, die etwa dieses Werk studieren wollen, vor einer Enttäuschung warnen. Alle diese Erörterungen haben mit den gewöhnlichen Regeln und Erfahrungen der Pädagogik wenig zu thun. Vielmehr besteht das pädagogische Moment hier wesentlich darin, dass Strümpell meist nur auf die Uebergänge von den Lehren der Psychologie auf pädagogische Zwecke hinweist. So ist auch nicht ganz zutreffend das Versprechen Strümpells in der Vorrede, dass er in dem Werke „eine Wissenschaft von der geistigen Entwickelung der Kinder habe darstellen wollen, bezogen auf die Zwecke, welche die Erziehung der Kinder durch den Erwachsenen im Anschluss an die Individualität der Kinder zu erreichen strebt“. War dieses in der That der Grundgedanke des Buches, so musste allerdings die Behandlungsweise, welche hier die Psychologie erfährt, wie die ganze Gliederung und Verteilung des Stoffes eine andere sein. Doch soll damit kein Tadel gegen den Verfasser ausgesprochen sein. Freuen wir uns vielmehr, dass uns Strümpell noch vor 8 Jahren, also als 74-jähriger Mann ein so scharf und consequent durchdachtes Werk über die psychologische Wissenschaft geschenkt hat Wenn es auch nicht ganz das hält, was sein Titel verspricht, so beweist es doch von Neuem, dass keine der bestehenden philosophischen Richtungen sich auf dem Gebiete der systematischen Psychologie mit der Schule Herbarts messen kann.

Das zweite hervorragende Werk Strümpells von wesentlich psychologisch-pädagogischem Inhalte ist das schon oben genannte: „Die pädagogische Pathologie oder die Lehre von den Fehlern der Kinder“ (2. Aufl. Lpz. 1892). Ich muss diesen ebenso interessanten als seinem Grundgedanken nach originellen Buche hier einige Bemerkungen widmen. — Eine der schwierigsten Aufgaben für den Lehrer und Erzieher ist ohne Zweifel die, die seelischen Abnormitäten der Kinder, die sie von Natur aus mitbringen, zu erkennen und pädagogisch zu behandeln. Schon der Umstand, dass dem Lehrer, dem oft eine Klasse von 40—60

Kindern zu unterrichten obliegt, selten Zeit hat, sich mit einem einzelnen zu beschäftigen, tritt als Hindernis auf, die Individualität jedes Schülers zu beachten. Und doch hat alles Erziehen und Bilden eine solche vorherige Erkenntnis des Eigenartigen und Individuellen im Kinde zur Voraussetzung. Denn alle Erziehung ist eine Entwickelung der von Natur aus vorhandenen Keime, Fähigkeiten und Kräfte, welche in jedem Kinde in verschiedener Stärke und in anderer Mischung auftreten. Hier z. B. ist ein Knabe, dessen Begabung entschieden nach der logisch-mathematischen Seite hinneigt; dort ein anderer, dem man bei seinem bald lebhaften, bald träumerischen Wesen sofort anmerkt, dass die Phantasie das vorherrschende Element in seiner Seele ist; bei einem dritten überwiegt das Gedächtnis; bei einem vierten die Willenskraft; bei einem fünften tritt das weiche und rezeptive Gefühlselement in den Vordergrund u. s. w. Aus allen diesen vorhandenen Anlagen können die mannigfaltigsten Kombinationen und Formen hervorgehen, welche, je nach dem Mischungsgrade der einzelnen Elemente und dem Vorwiegen dieses oder jenes Faktors die geistige Individualität des Kindes ausmachen. Aber von der psychischen Individualität bis zur Konstatierung von Fehlern Mängeln und Abnormitäten in der Seele ist noch ein weiter Weg, Wesentlich auf oft unbekannten oder doch schwer zu konstatierenden Missbildungen, Verletzungen oder abnormer Entwickelung der körperlichen Organe beruhend sind jene Abweichungen immer noch nicht das, was man eigentlich geistige Krankheiten nennt, die wir von jenen sehr wohl zu unterscheiden haben. Das geisteskranke Kind, dessen Behandlung und Heilung ist Sache des Psychiatrikers; hingegen das Kind, an welchem nur gewisse geistige Abnormitäten, sei es im Charakter oder im Intellekt, sichtbar sind, unterliegt der Aufgabe des Pädagogen.

Es wäre nicht zutreffend, die Summe der dieses Gebiet betreffenden Erfahrungen etwa mit den Erscheinungen der Pathologie in dem Bereiche der Medizin in Parallele zu stellen. Das Verhältnis der Physiologie, als der Lehre von den normalen Funktionen des menschlichen und tierischen Organismus, zur Pathologie, als der Lehre von den Krankheitsursachen und den Krankheits-

erscheinungen des körperlichen Organismus, ist doch fast dasselbe wie das Verhältnis der psychologischen Pädagogik zur pädagogischen Pathologie. Denn so wenig es einen absolut gesunden und absolut normal gebauten und funktionierenden leiblichen Organismus giebt, ebensowenig kann es einen absolut normal funktionierenden Geist geben. Wie dort also in der Wirklichkeit das physiologische Leben des Einzelnen, der äusserlich ganz gesund erscheint, nicht ganz frei ist von pathologischen Störungen, so spielt hier in jedes scheinbar noch so normale psychische Leben ein bald grösseres, bald geringeres psychiatrisches Element hinein. Auf die Pädagogik angewendet wird sich hieraus ergeben, dass neben der psychologischen Erziehungslehre, die nur ideale, d. h. in der Wirklichkeit gar nicht vorhandene absolut normale Kindesnaturen zur Voraussetzung hat, die pathologische Pädagogik oder — was dasselbe sagen will — die pädagogische Pathologie nebenher zu gehen hat.

Von welcher ausserordentlichen Bedeutung dieser letztere Zweig der pädagogischen Wissenschaft und zwar nicht allein für Lehrer, Erzieher und Ärzte, sondern auch für Eltern und Schulbehörden ist, dürfte aus dem oben genannten Werke Strümpells zur Genüge erhellen. Die Aufgabe jedoch, welche Strümpell dieser seiner Wissenschaft stellt, fasst er in die Worte zusammen: „Die pädagogische Pathologie ist die Lehre von allen denjenigen Zuständen und Vorgängen, welche erfahrungsgemäss während der Entwickelung des geistigen Lebens im Kindesalter von solcher Beschaffenheit sind, dass sie der Abschätzung der Wertbestimmung, nach denen der Pädagoge sie im Hinblick auf die von ihm gedachte und erstrebte Jugendbildung auffasst und beurteilt, sich entweder nicht als genügend oder als bedenklich oder schädlich, überhaupt sich als in irgend welcher Hinsicht der Besserung bedürftige Fehler darstellen. Solche Fehler nennen wir pädagogische Fehler.“

Hieraus ergeben sich nach Strümpells Auffassung folgende speciellere Aufgaben dieser seiner neuen Wissenschaft: Sie hat zunächst die in der Kinderwelt beobachteten und mit eigenen Namen bezeichneten pädagogischen Fehler möglichst vollständig zu sammeln. Dann hat sie aus diesem Material diejenigen Fehler auszuscheiden, deren Kenntnis zwar von ihrer psychischen Seite dem Pädagogen

unentbehrlich ist, die jedoch wegen ihres kausalen Zusammenhanges mit einer körperlichen Krankheit, die ein zeitweiliges, mitunter lange oder auch zeitlebens dauerndes Übergewicht über das geistige Leben hat, in das Gebiet der medizinischen Pathologie oder auch in das der Psychiatrie gehören. Ferner sind die Kindesfehler zu klassifizieren und auf die Vorgänge und Verhältnisse im Bewusstsein des Kindes zurückzuführen, was die eigentliche Aufgabe der angewandten psychologischen Pädagogik ist. Die wichtigste Aufgabe wird die Aetiologie der pädagogischen Fehler, d. h. die Darlegung der Veranlassungen und Ursachen sein, aus denen die Fehler entstehen können. Erst auf einer solchen Erkenntnis der Ursachen kann die pädagogische Prophylaxis und die pädagogische Therapie dieser Fehler sich ergeben, d. h. die Auswahl der Massregeln, welche der Lehrer, der Schularzt und die Schulaufsichtsbehörde zu ergreifen haben.

Wie mannigfaltig die Abnormitäten der Kindesseele s nd, und wie unendlich gross die Zahl der Hindernisse ist, welche der Thätigkeit des Lehrers und Erziehers entgegenstehen, sehen wir, wenn wir uns in den reichen Inhalt des Strümpell'schen Werkes vertiefen. — Jene Abnormitäten können entweder solche des kindlichen Intellekts sein, also das Gebiet der Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe und Ideen betreffen, oder auch das Bereich des Naturells und Temperaments berühren und also auf physiologischen Eigentümlichkeiten und Fehlern beruhen. In allen diesen Fehlern spielt auch die Vererbung eine grosse Rolle und es wird mit Recht die Frage aufgeworfen werden können, mit welcher Aussicht auf Erfolg die Erzieherthätigkeit in solchen Fällen verknüpft ist.

Strümpell hat nun versucht, eine Anzahl der wichtigsten und in der Lehrerpraxis am häufigsten vorkommenden Fehler alphabetisch zusammenzustellen und ich will einige aus dieser grossen Anzahl hier mitteilen: Ängstlichkeit (Ergriffensein von einem momentanen Angstgefühl, hat meist physiologische Ursachen — im Unterschiede von der Angst vor Strafe); Abneigung oder Antipathie gegen gewisse Erscheinungen in der Empfindungs- und Wahrnehmungssphäre, z. B. gegen Raupen, Spinnen, Frösche, gegen Blut, gegen gewisse Speisen, gegen rauhe oder glatte Oberflächen u s. w.

In vielen Fällen geht diese Abneigung der Kinder in einen starken Affekt über und kann Angst, Zittern, ja Krämpfe erzeugen. Ausgelassenheit (oft nur ein Ausdruck körperlichen Kraftgefühls). Anmassung (vielfach ein habitueller Fehler, insbesondere bei den Kindern der reicheren Gesellschaftsklassen und meist eine Folge fehlerhafter häuslicher Erziehung). Affektieren (sich), oft bei Mädchen, seltener bei Knaben. Aufbrausend (eine Folge heftigen Temperaments). Altklug (meist Folge der ersten häuslichen Erziehung). Angeberisch und Augendienerisch (wird von den Lehrern sehr oft im späteren Knaben- und Mädchenalter beobachtet und zwar in dem Verhalten der betreffenden Kinder unter sich, zum Lehrer und in der Familie). Arbeitsscheu (hat oft seinen Grund in den physiologischen Verhältnissen des Kindes). Ablaufsfehler der Vorstellungen (zu rascher oder zu langsamer Verlauf der Vorstellungsreihen des Kindes). Apperceptionsfehler (beruht auf der zu schweren und unsicheren Apperception der Wahrnehmungen). Blödsinn ist wie alle Arten von Idiotismus eine Psychose, die doch mehr den Psychiatriker als den Pädagogen interessiert. Aber in den milderen Formen, in denen diese Idiotismen auftreten, gehören sie in das Gebiet der pathologischen Pädagogik. Auch die Blödigkeit (ursprünglich eine Folge schöner kindlicher Befangenheit) gehört in dieses Gebiet. Dickfälligkeit (zunächst im physiologischen Sinne Unempfindlichkeit gegen Stoss, Druck u. s. w.) ist im psychischen Sinne Unempfindlichkeit gegen Lob oder Tadel. Hier liegt für den Pädagogen eine schwere Aufgabe vor. Dummdreistigkeit (schlimmer als Altklugheit) deutet auf einen Defekt der Urteilsfähigkeit hin. Denkfaulheit (wird meist von den Lehrern der Mathematik bei ihren Schülern beobachtet). Eigensinn (einer der häufigsten Kindesfehler) ist vielfach als die Folge nervöser Zustände bei den Kindern beobachtet worden. Empfindlichkeit, eine allzu grosse psychische Sensibilität, kann in der Hand des einsichtigen Erziehers und Lehrers ein gutes pädagogisches Mittel abgeben. Empfindsamkeit (im Sinne krankhafter Sentimentalität) kommt erst bei Schülerinnen im Zustande sich entwickelnder Geschlechtsreife vor und zumeist auch nur infolge schlechter Romanlektüre. Eifersucht wird schon in

frühester Kindheit beobachtet, z. B. bei Geschwistern auf die Liebe der Eltern. Eitelkeit, Ehrgeiz, Eigendünkel sind psychische Fehler, bei denen der Pädagoge wie die Eltern ein wichtiges Gebiet für ihre Erziehungsthätigkeit haben. Flüchtigkeit, Flatterhaftigkeit, Faselei, Faulheit, Feigheit, Frechheit (alle diese Fehler der Kinder bedürfen keiner weiteren Erläuterung). Gefühlslosigkeit (im Sinne von Roheit im Quälen der Tiere) ist ein nur zu oft vorkommender Fehler bei Knaben. Gewinnsucht und Neigung zum Betrügen werden besonders bei den Knabenspielen oft beobachtet. Geschlechtliche Verirrungen der Schuljugend ist ein noch zu lösendes Problem, gleich wichtig für Lehrer, Schulärzte und Eltern. Gefallsucht wird mehr bei Mädchen als bei Knaben beobachtet. Dagegen tritt bei den reiferen Schülern unserer höheren Schulen eine gewisse nicht genug zu bekämpfende Geckenhaftigkeit jetzt vielfach hervor. Bei der Gedankenlosigkeit ist zu unterscheiden ob sie nur temporär, also als momentane Zerstreutheit, oder als ein habitueller Geisteszustand zu fassen ist. Gewissenlosigkeit (ein schwerer moralischer Fehler). Grämlichkeit ist die Neigung zu krankhafter Verstimmung und beruht meist auf pathologischen Ursachen des Körpers. Dieser Fehler ist mehr Sache des Hausarztes als des Lehrers. Dagegen ist Geschwätzigkeit ein Fehler, der mehr den Lehrer und Erzieher angeht Hartnäckigkeit (ein höherer Grad von Eigensinn) kann sich bis zur Halsstarrigkeit steigern und ist für die pädagogische Kunst eine schwer zu bemeisternde Aufgabe. Herrisches und hochmütiges Wesen (eine nicht minder wichtige Aufgabe für den Erzieher). Hartherzigkeit (ein Gemütsfehler, den besonders die elterliche Erziehung zu mildern und zu beseitigen hat). Hinterlistig (ein selten beobachteter Fehler, weil er der im allgemeinen überwiegend vorhandenen unbefangenen Offenheit der Kindernatur entgegensteht). Dagegen kommt die Gruppe der hysterischen Fehler, als zum Gebiet der Kinderpsychosen gehörig, um so öfter vor. In dasselbe rein medizinische Gebiet gehört auch die besonders zur Zeit der Geschlechtsentwickelung oft auftretende Hypochondrie. Alle diese Abnormitäten unterliegen mehr der Behandlung des Hausarztes als des Lehrers.

Einer der wichtigsten sittlichen Fehler dagegen ist die Lügenhaftigkeit und Verlogenheit. Hier sind Strenge und Konsequenz in der Bemühung, den Wahrheitssinn zu wecken und zu kräftigen, das einzige zum Ziele führende Mittel.

Doch ich breche hier ab und ersuche meine Leser, welche sich über diese wichtigen Fragen weiter unterrichten wollen, das gehaltreiche Werk Strümpells selbst nachzulesen. Es darf immer als ein Zeichen interessanter Behandlungsweise gelten, wenn ein Buch von fast 400 Seiten, welches einen bestimmt umgrenzten psychologisch-pädagogischen Inhalt behandelt, nirgends den Eindruck bloss formalistischer Leere und Abstraktion macht, sondern überall (auch in den erläuternden Anmerkungen) aus dem Vollen und Ganzen der pädagogischen Erfahrung und der psychologischen Vertiefung schöpft. Allerdings schieben sich auch breite Kapitel rein theoretischer Art ein, in denen Strümpell die metaphysisch-psychologischen Probleme, die ja überall im Hintergrunde lauern, im Sinne seiner Schule zu erörtern unternimmt. Man kann, ohne Widerspruch zu befürchten, behaupten, dass Strümpell hier als der Begründer einer neuen pathologisch-pädagogischen Wissenschaft erscheint.*)

*) Dass der Grundgedanke des Strümpell'schen Werkes auf fruchtbaren Boden gefallen ist, ersehen wir aus einem neuerdings erschienenen, im Übrigen vortrefflichen und mehr für Mütter bestimmten Buche von Dr. med. Scholz, Direktors der Irrenanstalt zu Bremen: „Die Charakterfehler des Kindes" (Lpz. E. H. Mayer). Scholz behandelt sein Thema als pädagogisch gebildeter Arzt. Im übrigen stützt er sich nach seinem eigenen Geständnis auf die Ergebnisse der ersten Auflage (1890) des Strümpell'schen Werkes. Schon die Einteilung und Gliederung des Stoffes hat Scholz wesentlich dem Leipziger Forscher entlehnt: 1) Die Kindesfehler auf dem Gebiete des Fühlens und Empfindens (das traurige, empfindliche, launenhafte, ängstliche, verlegene, übermütige, hochmütige, eigensinnige, eitle, vorlaute, indolente, rührselige, schadenfrohe Kind); 2) Die Kindesfehler auf dem Gebiete der Vorstellung (das dumme, zerstreute, flüchtige, faule, frühreife, phantastische, phantasielose, heimlichthuende, neugierige, pedantische Kind); 3) Die Kindesfehler auf dem Gebiete des Wollens und Handelns (das unruhige, linkische, begehrliche, sammelnde, betrügerische, neidische, ungefällige, boshafte, grausame, unkeusche, zerstörungssüchtige, lügnerische Kind). Ein interessantes Kapitel in dem Scholz'schen Buche bildet das über die neuerdings besonders in den höheren Ständen in erschreckender Weise zu Tage getretene Erscheinung des Selbstmordes der

Zum Schlusse will ich noch bemerken, dass Professor Strümpell auch als Historiker der Pädagogik in erfolgreichster Weise aufgetreten ist. Sein schon oben genanntes Werk: „Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart" (Braunschweig 1843) ist eine sehr gründliche und im Wesentlichen erschöpfende Zusammenstellung der Grundgedanken der genannten Philosophen über Pädagogik. Dass hierbei Herbart den Löwenanteil erhalten hat (S. 79—208), während die beiden erstgenannten Denker sich mit einer nur sehr kurzen und gewissermassen aphoristischen Behandlungsweise begnügen mussten, folgt doch nicht bloss aus der nähern Beziehung Strümpells zu Herbart, sondern auch daraus, dass in der That weder Kant noch Fichte für die Entwickelung der neuern Pädagogik als Wissenschaft diejenige Bedeutung gehabt haben wie Herbart. Diese Darstellung macht daher den Eindruck, als wenn die beiden erstgenannten (S. 1—58) nur die Einleitung für den letztgenannten bilden. Thatsächlich jedoch tritt, bei näherer Prüfung, eine grosse Differenz der pädagogischen Lehren der drei Denker hervor: insbesondere weicht Fichtes Pädagogik, wie er sie von seinem ethischen Hyperidealismus aus, und später auf den in den „Reden an die deutsche Nation" entwickelten nationalen Voraussetzungen aufbaut von der wesentlich psychologischen Basis Herbarts ganz erheblich ab. Im Übrigen hat Strümpell die innerhalb der Fichteschen Pädagogik selbst hervortretenden Differenzen zwischen seinem früheren idealistisch-kosmopolitischen und dem späteren ethisch-nationalen Standpunkt sehr gut hervorgehoben. Der erstere ist wesentlich im „System der Sittenlehre," der letztere in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" und in den populär gewordenen „Reden an die deutsche Nation" vertreten. Doch will mir scheinen, als wenn Strümpell der gewaltigen ethischen Persönlichkeit Fichtes nicht ganz gerecht wird, wenn er von Fichtes auf beiden Standpunkten in gleicher Weise hervortretenden konsequenten

---

Kinder: sicherlich eines der schwierigsten Probleme der pädagogischen Pathologie. — Schliesslich erwähne ich noch als hierher gehörig die pädagogisch-pathologischen Skizzen, die Gustav Siegert, ein Leipziger Volksschullehrer, in seinem anregend geschriebenen Büchlein „Problematische Kindesnaturen" (1890) veröffentlicht hat.

Radikalismus sagt: „Der Volksredner erscheint in der Gestalt des Pädagogen als derselbe unerfahrene Moralist, als welcher er in seinem „System der Sittenlehre," ohne rechts noch links zu blicken mit seiner überschwenglichen alle Empirie weit hinter sich lassenden Freiheit und Spontanität auftritt. Der einmal gefasste Gedanke, entsprungen in der Phantasie, ohne Kenntnis seiner Bedingungen, überwältigt nicht bloss das ganze Denken, sondern er soll und muss und wird auch die Welt der Thatsachen überwältigen. Allerdings wird und muss er dies im Sinne Fichtes, der nicht bloss ein strenger Logiker, sondern auch von der ethischen Überzeugung erfüllt ist, dass dies, was er für wahr hielt, auch in der Wirklichkeit realisiert werden müsse. Der Gedankendespot Fichte kannte nicht jene doppelte Buchführung mancher heutiger Philosophen, wonach man etwas in der Theorie für unumstösslich wahr halten, und doch in der Praxis für etwas Anderes oder gar Entgegengesetztes eintreten könne. Fichte war eben unter den deutschen Philosophen der grösste Charakter" . . . . . .

Kants Pädagogik ist zum Teil hier in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften wiedergegeben. Herangezogen sind ausser der „Metaphysik der Sitten" noch die kleineren Schriften desselben. Nach Kant ist alle Erziehung eine Kunst, weil die Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht. Freilich ist diese Kunst eine ausserordentlich schwere, ja die schwerste, die dem Menschen aufgegeben ist. Das Prinzip der Pädagogik ist: „Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftigen möglichst besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, d. h. der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Speciell versteht Kant unter „Erziehung": „Die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst Bildung." An anderer Stelle definiert Kant die Erziehung als die Thätigkeit, welche die Versorgung und Bildung sich zur Aufgabe stellt. Wieder an anderen Stellen seiner Schriften unterscheidet er die Privat- und öffentliche Erziehung und zwar soll das Verhältnis beider zu einander so sein, dass die öffentliche Erziehung die allgemeine Information, die private jedoch die Ausübung der

Vorschriften zu realisieren haben. Die wichtigste Einteilung jedoch, die Kant giebt, ist die in physische und moralische Erziehung. Die letztere hat die Aufgabe, den Menschen zu einem frei handelnden Wesen, zu einer Persönlichkeit, zu einem bewussten Mitglied der sittlichen Gemeinschaft der Menschheit heranzubilden. Die physische Erziehung jedoch hat sich möglichst der Natur anzuschliessen, sowohl in der Ausbildung der leiblichen Organe als mit Bezug auf Erzielung von Gewandtheit, Kraft und Schnelligkeit des Körpers. — Ziemlich ausführlich handelt Kant von den Erziehungsmitteln, zu denen er auch die Strafen zählt. Hier unterscheidet er: natürliche und künstliche. Jene sind solche, welche als die durch die Naturgesetze gegebenen Konsequenzen der Abweichung von der Norm anzusehen sind, z. B. Krankheiten infolge von Selbstverschuldung; die künstlichen Strafen können entweder physische oder moralische sein. Die ersteren bestehen entweder in Verweigerung eines Begehrten, oder in Zufügung eines leidenden Eindrucks. Die erste ist negativ, und mit der moralischen Strafe verwandt; die letztere, meint Kant, soll man mit grosser Behutsamkeit ausüben. Grosses Gewicht legt dieser Philosoph auf die moralische Strafart, weil er sich von ihr die besten und nachhaltigsten Erfolge verspricht. Von der vorhandenen Neigung des Kindes, geliebt und geehrt zu werden, soll man in solchen Fällen Gebrauch machen, indem man bei passender Gelegenheit es so beschämt oder ihm so kalt begegnet, dass es dieses als Strafe empfindet. Indes soll die Strafe niemals die Merkmale des Zornes und des Rachegefühls an sich tragen, vielmehr soll sie so verrichtet werden, dass das Kind sehe, dass sie nur seine Besserung bezwecke. Bei dem Gewicht, welches Kant auf die moralischen Strafen legt, will er die physischen nur dann eintreten lassen, wenn die ersteren unzulänglich und die letzteren ergänzend eintreten können. Die Frage, wie lange die Erziehung dauern solle, beantwortet Kant dahin, dass er dieselbe bis dahin annimmt, wo die Natur selbst den Menschen bestimmt hat, sich selbst zu führen, wo sich bei ihm der Instinkt zum Geschlechte entwickelt hat, d. h. wo er selbst Vater werden kann und selbst erziehen soll, also bis zum 17. Lebensjahre . . . . . .

Dass der autonome Charakter der Kantischen Ethik auch in seiner Pädagogik zu Tage tritt, ist, da der Zweck aller Erziehung ein sittlicher ist, selbstverständlich. Es sind schöne und kräftigende Worte, die der Philosoph bei dieser Gelegenheit sagt und die er einer Zeit und einem Geschlecht gegenüber aussprach, welches „mehr mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmassungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere, trockene und ernste Vorstellung der Pflicht." Aus einem solchen Prinzip heraus ist die pädagogische Vorschrift Kants erklärlich, dass eine Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüt hat und kräftigere Entschliessungen hervorbringt, das moralische Gesetz aus blosser Achtung vor ihm jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus einer Vorspiegelung von Vergnügen und überhaupt von solchem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch als alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können."

Wie schon oben bemerkt wurde, hat Strümpell in seinem Werke der Pädagogik seines Lehrers Herbart den überwiegend breitesten Raum gewährt. Die Darstellung beruht wesentlich auf Herbarts „Allgemeiner Pädagogik" und auf dem aus den letzten Göttinger Jahren stammenden „Umriss pädagogischer Vorlesungen". Ich verweise hier auf die betreffenden Werke. Wem sie aber nicht zur Verfügung stehen, dem bietet die hier von Strümpell gegebene Darstellung eine trotz ihrer gedrängten Kürze doch erschöpfende Entwickelung des Herbart'schen Systems der Pädagogik.

Conrad Hermann

als

Ästhetiker, Sprach- u. Geschichtsphilosoph.

Die heutige Stellung der Ästhetik, der jüngsten aller philosophischen Wissenschaften, an den deutschen Universitäten ist keine beneidenswerte. Abgesehen davon, dass sie an der allgemeinen Ungunst participiert, in welcher die Philosophie überhaupt in der öffentlichen Meinung der Gegenwart steht, hat sie auch an dem eigentümlichen Verhältnisse zu leiden, in welchem sie sich zu den Litteratur- und Kunstwissenschaften befindet. Wäre sie heute noch, wie zu den Zeiten Sulzers und Eschenburgs, eine Technik der Künste oder wie man damals sagte, eine „Theorie der schönen Wissenschaften," so würde man ihre untergeordnete Position innerhalb der akademischen Disziplinen begreiflich finden. Seit Kant aber ist die Ästhetik metaphysisch so vertieft worden, dass sie bei den grossen Denkern des 19. Jahrhunderts ein integrierender Teil ihrer weit angelegten Gedankensysteme bildet. Aber mit dieser Vertiefung und Erweiterung ihres Inhalts hat das Interesse der Studierenden für sie nicht gleichen Schritt gehalten. Und dieses liegt wesentlich daran, dass unsere praktische Zeit die Anwendbarkeit der ästhetischen Ideen und Gesetze weder auf die Litteratur noch auf die Künste so ohne weiteres begreift und sie daher sowohl für die produzierenden Dichter und Künstler als auch für das geniessende Publikum für „überflüssig" erklärt. Als ob es die ausschliessliche Aufgabe der Ästhetik wäre, formelle poetische Regeln und Kunstgesetze aufzustellen! Hier liegt offenbar eine Verwechselung der Poetik und der Technik, welche nur Teile der Ästhetik

sind, mit dieser letzteren selbst vor, welche nichts anderes sein will als die Wissenschaft vom Schönen, wie es sich in Natur und Kunst ausspricht. Als solche ist sie eine begreifende Wissenschaft, welche das metaphysische Wesen des Schönen und die psychologischen Vorgänge bei der Produktion wie bei der Auffassung desselben zu erforschen hat. Hierzu kommt noch der äusserliche Umstand, dass sie als akademische Disziplin niemals Gegenstand der Examina gewesen ist, was ja meist dazu beiträgt, den Wert einer Wissenschaft in den Augen der Studierenden sinken zu lassen. Bei diesem mangelnden Interesse für die ästhetische Wissenschaft haben sich auch die Regierungen nicht entschliessen können, besondere Lehrstühle an den Universitäten für sie zu errichten, so dass sie bisher nur nebenher lief, so zwar dass es bald Philosophen, bald Litterar- und Kunsthistoriker waren, die sich ihrer annahmen und ein Kolleg über dieselbe lasen.

Nicht anders verhält es sich an der Leipziger Universität, obgleich seit vielen Jahren hier ein Mann wirkt, dessen Namen als Ästhetiker einen weiten Klang besitzt. Conrad Hermanns Ruf als ästhetischer Schriftsteller knüpft sich an folgende Werke: „Grundriss einer allgemeinen Ästhetik" (1857); „Ästhetik in ihrer Geschichte" (1875); „Die ästhetischen Prinzipien des Versmasses im Zusammenhange mit den allgemeinen Prinzipien der Kunst und des Schönen" (1865); Ästhetische Farbenlehre" (1876). Hermann hat in diesen Schriften zum Teil anknüpfend an Plato, Kant und Hegel, ohne doch als ästhetischer Eklektiker bezeichnet werden zu können, eine Fülle tiefer Ideen und feiner Beobachtungen niedergelegt. Seine Darstellung ist, ohne jedweden äusserlichen Schematismus, eine sich frei bewegende, ohne dass man doch die innere Gedankengliederung und klare Durchsichtigkeit vermisst. Hermann citiert fast gar nicht frühere Autoren, und doch fühlt man seiner Darstellung die ungemeine Belesenheit und Kenntnis der ästhetischen Systeme seiner Vorgänger an: er benutzt eben ihren Ideengehalt, ohne sich doch sklavisch an den Wortlaut derselben zu binden. — Nichts destoweniger darf derselbe doch als ein durchaus selbständiger Forscher in der Ästhetik bezeichnet werden. Und diese seine Selbständigkeit besteht wesentlich darin, dass er

eine Art Mittelstellung zwischen den Gehalts- und den Formalästhetikern in der Weise behauptet, dass er für das Entstehen des Schönen die Bedeutung des objektiven Seins nicht minder betont, als die subjektive psychische Thätigkeit. Er huldigt demnach, um mich so auszudrücken, gewissermassen einem ästhetischen Idealrealismus. In letzterer Hinsicht giebt er eine bis ins Einzelne gehende ästhetische Erkenntnistheorie, wie er ja auch die Kunst „das Gebiet der schaffenden Anwendung unseres ästhetischen Erkenntnisvermögens“ (Grundr. S. 198) nennt. Hermann unterscheidet genau das logische vom ästhetischen Erkenntnisvermögen und letzteres teilt er in ein niederes und ein höheres. Nur dem Menschen kommt ein ästhetisches Urteil zu, welches ein solcher Erkennungsakt ist, durch welchen sich mit einer bestimmten zuerst gegebenen Anschauung oder Wahrnehmung eine andere solche in der Eigenschaft einer ihr natürlich gleichartigen oder organisch in ihr enthaltenen verbindet.

Eines der wichtigsten Probleme der allgemeinen Ästhetik ist das Verhältnis des Wesens zu der Form in den Dingen. Hier entsteht zunächst die Frage, wie eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt etwas mehr für uns bedeuten könne, als was sie unmittelbar ist, d. h. was der zureichende Grund und das bedingende Prinzip aller unserer ästhetischen Erkenntnisurteile sei. „Überall, sagt Hermann, ist das ästhetische Erkennen das Verstehen eines Inneren aus einem Äusseren; nur dasjenige fremde oder ausser uns liegende Innere aber ist es, das überhaupt durch Vermittelung eines zunächst entgegentretenden Äusseren von uns verstanden werden kann, für welches es ein ihm Homogenes in unserem eigenen Innern selbst giebt. Das ästhetische Prädikat daher ist überall nichts als die fremde Ursache, durch welche das Subjekt, die Wahrnehmung selbst, als ihre Wirkung hervorgerufen worden ist oder es ist ein jedes ästhetische Erkennen das Verstehen einer Ursache aus ihrer Wirkung. Schöne Gegenstände oder Erkenntnisse aber sind diejenigen, bei denen das Prädikat, die fremde von uns erkannte Ursache der Wahrnehmung, nicht wie sonst eine einzelne und an und für sich gleichgültige Beschaffenheit, sondern etwas seinem Inhalte nach Höheres.

und Allgemeines und insofern eine wirkliche in sich selbst wertvolle Empfindung ist." — Was ist die Form und die ästhetische Form der Dinge? Darauf antwortet Hermann: „Ein jedes Sinnliche fällt als solches unter den Begriff der Form. Die Form ist das an und für sich Leere, Wesenlose, Accidentielle gegenüber dem Inhalt oder dem Wesen als der wahrhaften und eigentlichen Beschaffenheit oder aktuellen Substanz der Sache selbst. Ein jedes ästhetische Erkennen daher ist das Verstehen eines Wesens aus einer Form, von welcher das erstere die letztere als seine eigene unmittelbare durchscheinende Aussenseite mit innerer Notwendigkeit nach seinem Bilde erschaffen oder von denen diese der identische Repräsentant jenes ersteren in der Sphäre der erscheinenden Sinnlichkeit ist. Der Grundsatz der Gleichheit von Wesen und Form, deren näheres Verhältnis immer als das der Ursache und Wirkung erscheint, ist die notwendige Basis des ganzen Prinzips der ästhetischen Erkenntnis. Nur das logische Erkennen aber ist dasjenige, welches sich unmittelbar auf das Wesen oder das An-und-fürsich-seiende in den Dingen richtet, während das ästhetische immer ein durch ihre sinnliche Form oder Erscheinung vermitteltes ist." (S. 38.)

Was ist das wissenschaftliche Prinzip aller Ästhetik? Unser Philosoph geht bei der Beantwortung dieser Frage, wobei er den psychologisch-methodologischen Weg einschlägt, von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Ästhetik" aus, wie sie von Alexander Baumgarten („Aesthetica") und Immanuel Kant (wie in Th. I der Kr. d. r. Vern. als „Transcententale Ästhetik") zur Anwendung kam. Hermann unterscheidet im Sinne der Leibnitz-Wolff'schen Schule nach den seelischen Grundvermögen Empfinden, Wollen und Denken, in der Philosophie Ästhetik, Ethik und Logik. Dieser Gruppe steht eine andere gegenüber: Die Metaphysik und die Psychologie. Die Welt und die Seele (der objektive Makrokosmos und der subjektive Mikrokosmos) sind die beiden gegebenen Hauptabteilungen alles philosophischen Erkennens. Sie bilden den Stoff der menschlichen Erkenntnis, die nach dem Grundvermögen eine dreifache Art sein kann, von denen jede eine

andere und specifische Auffassungsweise des objektiven Erkenntnisstoffes hat. Das Wesen der äusseren Welt oder der Objektivität tritt der menschlichen Seele oder der Subjektivität im Ganzen von einer dreifachen Seite gegenüber, von der des Schönen, der des Wahren und der des Guten und es ist die allgemeine Vollkommenheit oder die wesentliche Bestimmung unseres inneren Vermögens des Empfindens an die Einstimmigkeit mit der Idee oder dem Inhalte des Schönen, die des Denkens an diejenige mit der des Wahren, die des Wollens endlich an diejenige mit der des Guten verbunden. Ein jedes dieser drei Vermögen der Seele erfüllt sich insofern mit einem bestimmten weiteren an sich ausser ihm liegenden Inhalte und es ist überhaupt nur eine Beziehung unserer Subjektivität auf die äussere Objektivität, aus welcher alle wirkliche Entwickelung des menschlichen Seelenlebens entspringt. Die drei Wissenschaften der Ästhetik, Logik und Ethik aber beziehen sich auf jene drei Grundvermögen des Empfindens, Denkens und Wollens nicht so, wie dieselben ihrer unmittelbar gegebenen psychischen Naturbeschaffenheit nach sind, sondern so, wie dieselben unter dem Gesichtspunkte ihrer an und für sich geforderten Vollkommenheit oder des von ihnen zu erreichenden idealen Inhalts und Zieles sein sollen. Eben hierdurch aber begrenzen sich diese Wissenschaften in einer ganz bestimmten und festen Weise mit dem Standpunkte der allgemeinen Wissenschaft von der menschlichen Subjektivität, der Psychologie. (Vgl. Ästhetische Farbenlehre S. 24 ff.) — An einer anderen Stelle dieser tiefgreifenden ästhetischen Studie teilt Hermann die Wissenschaften in solche, welche sich auf die Erklärung und Bearbeitung der gesetzlichen Erscheinungen eines bestimmten gegebenen Seins, und in solche, welche sich auf die Bestimmung der Gesetze eines geforderten idealen Sollens beziehen. Jene nennt er Realwissenschaften, diese Idealwissenschaften. Jener gehören in der Philosophie die Metaphysik und Psychologie, dieser die Aesthetik, Logik und Ethik an, welche den drei Ideen der Schönheit, Wahrheit und Güte entsprechen. Diese Trias von Ideen findet ihren Ausdruck in den drei Kulturgebieten der Kunst, der Wissenschaft und der Religion. Der äussere Rahmen aber und zugleich der Boden, auf welchem die Realisierung

jener Ideen innerhalb ihrer Sphären bewirkt werden kann, ist die Gesellschaft und der Staat.

Freilich hat Hermann anderwärts (vgl. seine Abhandlung „Die Philosophie und ihre Teile" in den philos. Monatsheften Bd. II Heft 3) einer anderen Einteilung das Wort geredet und der Ästhetik nicht die hervorragende Stellung im System der philosophischen Wissenschaften angewiesen, wie es hier geschieht. In der genannten Abhandlung geht er von der antiken Einteilung (bei Plato, Aristoteles, den Stoikern und Epicuräern) in Physik, Dialektik und Ethik aus. Aber indem er die allmählige Erweiterung des philosophischen Gebiets durch Hinzufügung der Psychologie und Ästhetik betont, bemerkt er: „Hat man in neuerer Zeit angefangen, die Geschichte einzelner Teile der Philosophie, wie jüngst namentlich die Ästhetik, selbständig zu behandeln (Robert Zimmermann, Lotze und neuerdings Ed. von Hartmann), so hat dieses ganze Verfahren doch immer etwas Bedenkliches, weil der wahrhaft entscheidende Nerv des Fortschreitens dieser Teile doch immer nicht sowohl in ihnen selbst, als vielmehr nur in der Weiterentwickelung des wissenschaftlichen Prinzips der Philosophie im Ganzen beruht." Aber hat nicht Hermann, wie wir oben gesehen haben, selbst eine historische Darstellung der Entwickelung der ästhetischen Wissenschaft („Die Ästhetik in ihrer Geschichte" 1875) geschrieben? -- Doch verlassen wir jetzt diese allgemeinen Erörterungen und wenden uns den speciellen ästhetischen Lehren unseres Philosophen zu.

Wie ich schon angedeutet habe, teilt Hermann das ganze Gebiet der Ästhetik in eine niedere und höhere. Jene umfasst etwa dasjenige, was wir die Naturschönheit nennen würden, diese beschäftigt sich mit der Philosophie der Kunst Dass die erstere als die Grundlage der letzteren angesehen wird, darin stimmen alle Ästhetiker überein, auch diejenigen der Hegel'schen Schule, welche — mit Ausnahme von Vischer — das weite Naturgebiet des Schönen meist sehr mangelhaft behandelt haben. Aber es ist charakteristisch für den Geist dieser Schule, dass die grosse Fülle von Schönheit, welche über die gesamte Natur in allen ihren aufsteigenden Stufen gebreitet ist, gegenüber der Kunst, welche Hegel selbst in seinem System nebst Religion und Philosophie zum Gebiete

des „absoluten“ Geistes zählt, das Prädikat des „Untergeordneten“ erhält. Die Naturschönheit, sonst als die unerschöpfliche Quelle und das unerreichbare Vorbild für alles Schöne anerkannt, gilt hier nur als die „Vorstufe“ der Kunst. — Conrad Hermann, obwohl sonst eigentlich nicht zur Hegel'schen Orthodoxie gehörig, schliesst sich in der Ästhetik dieser Auffassung an. — Doch ist die Begründung im Einzelnen durchaus selbständig und eigenartig und man wird beim Studium der Hermann'schen Werke auf eine reiche Fülle origineller und tiefeindringender Ideen und Gedanken stossen. Eine besondere Aufmerksamkeit hat unser Philosoph dem Bereiche der ästhetischen Optik gewidmet. Der Ästhetik des Lichts und der Farben sind in seinem „Grundriss“ mehrere (15.—19.) Kapitel gewidmet, wie er ja auch über diesen Gegenstand eine eigene Monographie verfasst hat. Der tiefgreifende Unterschied der anorganischen und organischen Natur für das Ästhetische findet hier eine erschöpfende Erörterung. Nicht minder reich an feinen Bemerkungen ist hier die Ästhetik des Tones und der Sprache behandelt, wobei ich noch besonders auf das Kapitel (33) verweise, welches sich mit dem Ästhetischen des Versmasses beschäftigt. Auch über diese schwierigen Gegenstände hat Hermann eine Monographie verfasst (Dresden 1865, Verlag von Rud. Kuntze), welche die Frage nach der linguistisch-grammatischen wie ästhetischen Seite hin beleuchtet. Offenbar hat unser Philosoph seine Vorliebe für metrische Fragen von seinem Vater, dem berühmten Philologen Gottfried Hermann, einst eine Säule der Leipziger Philologie, ererbt, dessen Werke über Metrik („De metris Graecorum et Romanorum poetarum“ 1796; „Handbuch der Metrik“ 1798; „Elementa doctrinae metricae“ 1816; „Epitome doctrinae metricae“ 1818 u. s. w.) für diesen Teil der klassischen Altertumswissenschaft grundlegend geworden sind.*) Der philosophische Geist, der in diesen Unter-

*) Über Gottfried Hermanns Bedeutung für die antike Metrik urteilt Otto Jahn, gewiss ein kompetenter Richter auf diesem Gebiete, in folgender Weise:

„Die Würdigung des Künstlerischen in der Sprache musste Hermann notwendig auf dasjenige Element führen, das künstlerischer Gestaltung vorzugsweise fähig ist, das rhythmische und mit Recht ist er als Begründer der Metrik allgemein anerkannt. Selbst sein Lehrer und Freund Reiz, dem Hermann auch die Anregung zu den metrischen Studien und die Erkenntnis und Verehrung für Bentleys grosses Vorbild verdankt, stand noch auf dem Standpunkte empirischer Silbenzählerei und Porson, als Kritiker durch Scharfsinn, Sorg-

suchungen herrscht und der den bemerkenswerten Versuch in sich schliesst, die Kantische Kategorienlehre (Gottfried Hermann war in seinen letzten philosophischen Überzeugungen strenger Kantianer) auf die Gesetze der Metrik anzuwenden, hat beim Sohne Conrad Hermann eine ästhetische Auffassung der metrischen Erscheinungen erzeugt, welche im engsten Zusammenhange steht mit seinen sonstigen sprachphilosophischen Prinzipien, wie er sie in seinem hierher gehörenden Hauptwerke „Philosophische Grammatik" (Lpz. 1858) und in einer Reihe kleinerer linguistisch-philosophischer Abhandlungen entwickelt hat. Das bedeutende Werk ist bedauerlicherweise weniger bekannt, als dasselbe es verdient und ich will ihm daher hier einige Bemerkungen widmen. —

Es zerfällt in 5 Teile (I. Einleitung, II. Sprachphilosophie, III. Etymologie, IV. Syntax, V. Metrik, VI. Hermeneutik) und enthält nicht nur die eigentliche Philosophie der Grammatik im Sinne einer Untersuchung über die physiologischen und logischen

---

falt und Gründlichkeit hervorragend, kam in der Metrik, auf die er zuerst wieder das Studium lenkte, nicht über empirische Beobachtungen des Gewöhnlichsten hinaus. Hermann war es, der mit genialer Kühnheit die Bahn brach. Er durchforschte das ganze Gebiet der alten Poesie und entdeckte auch in der scheinbaren Willkür der freien lyrischen Masse Ordnung und Gesetz. Unbekümmert um die Autorität der alten Grammatiker drang er in das Wesen des Rhythmus ein und bestimmte aus dieser Einsicht die notwendigen, allgemeinen Gesetze der Metrik. Gestützt auf die sorgfältigste und schärfste Beobachtuug erklärte er die einzelnen Masse und ihren Gebrauch, ihre Verwendung zu grösseren Gruppen, die in der strophischen Komposition ihr höchstes Ziel erreicht, er wies die strenge Gesetzmässigkeit und die geniale Freiheit in der metrischen Kunst der Alten nach und verfolgte die Entwickelung derselben in ihren einzelnen Spuren. In allen wesentlichen Punkten stellte er gleich zu Anfang in der Schrift „De metris" mit sicherer Hand das ganze Gebäude fertig hin; im einzelnen wurde er nicht müde, an dieser Aufgabe seines Lebens zu bessern und zu feilen. Auch praktisch führte er seine Ansichten gleich an der schwierigsten Aufgabe, am Pindar, durch. Heyne, der mit grammatischer und metrischer Kritik nicht eben vertraut war, ersuchte ihn, dieselbe am Pindar zu üben, und unter seiner kühnen und kunstgeübten Hand entwickelte sich aus dem, was man höchstens als eine Art von Streckversen angesehen hatte, die prachtvolle Gliederung der chorischen Lyrik; nicht minder neue Aufschlüsse gab er über die pindarische Sprache und bahnte der Kritik derselben, die er durch geniale Emendationen, wie niemand ausser ihm, gefördert hat, den Weg, auf dem später Böckh fortgeschritten ist. Er hatte aber durch diese Leistung sogleich seine wissenschaftliche Stellung fest begründet; nicht nur die Fachgenossen freuten sich bewundernd der neuen Aufklärung, auch in weiteren Kreisen fanden diese Studien, besonders seit der deutschen Bearbeitung der Metrik (1799), Beachtung und Teilnahme. Bei dem allgemeinen Aufschwung der poetischen Thätigkeit machte sich damals das Streben geltend, auch in der Vollendung der Form sich den Mustern des Altertums zu nähern; wie willkommen musste daher ein Werk wie die Metrik sein! Besonders Goethe, der damals mit der „Achilleis" und der „Helena" beschäftigt war, und genauer in das Wesen der antiken Versmasse einzudringen strebte, nahm den regsten Anteil daran . . . . . ." (Gedächtnissrede auf Gottfried Hermann, gehalten am 28. Januar 1849 in der akademischen Aula zu Leipzig.)

Gesetze der Sprache, sondern auch noch eine Reihe anderer wichtiger Erörterungen, wie über das Verhältnis der Philologie, der Altertumswissenschaft und der Philosophie zu einander über die historische Entwickelung der Sprachen, über das ästhetische Element in der Sprachbildung, ferner pädagogische Fragen, die gerade in der Gegenwart eifrig diskutiert werden, wie das Verhältnis des Humanismus zum Realismus; auch mancherlei Stilfragen kommen zur Erörterung. Hermann ist ein strenger Anhänger der humanistischen Jugenderziehung und daher jeder etwaigen Gymnasialreform nach der realistischen Seite hin ahhold. Bei der Wichtigkeit, welche diese Frage heute hat, gestatte ich mir, einige Sätze aus dem betreffenden Kapitel den Lesern mitzuteilen:

„Das klassisch-humanistische Bildungsprinzip ist die Basis oder der Mittelpunkt des ganzen höheren oder gelehrten Schulunterrichts, als der Vorstufe für die höchste und rein wissenschaftliche Bildungsanstalt der Universität. Daher besitzt dieses Prinzip eine tiefe und durchgreifende Bedeutung für das ganze neuere Leben, indem von ihm alle diejenigen, auf denen die fernere Bildung, Leitung und Regierung dieses letzteren beruht, die ganze geistige Aristokratie der neueren Gesellschaft selbst, ihren Ausgang nehmen. Es ist dieses zunächst etwas historisch Gegebenes oder durch eine langjährige ununterbrochene Erfahrung und Tradition Festgestelltes, dass nur durch das Altertum zu wahrer wissenschaftlicher Bildung und vollendeter geistiger Humanität gelangt werden könne; daher wird unser eigenes wissenschaftliches Leben durchaus auf die Grundlage der antiken oder humanistisch-klassischen Geistesbildung gestellt und es lebt in dieser das Altertum überhaupt noch in stetem Zusammenhang unter uns fort. Dieses Prinzip aber hat successiv verschiedene Anfechtungen, Modificationen und Verunstaltungen zu erfahren gehabt; teils ist die Art seiner Pflege nicht immer diejenige gewesen, wie sie die für die Erreichung seines allgemeinen äusseren Zweckes, der in der geistigen Bildung selbst enthalten liegt, geeignet und erfordert war, teils ist durch das sich eindrängende Geltendmachen anderer rein moderner, namentlich mathematisch-naturwissenschaftlicher Elemente der Bildung die ausschliessende Herrschaft jenes Prinzips überhaupt zurückgedrängt und in Frage gestellt worden. Aber alle Erziehung hat sich davor zu hüten, dem eigenen Entwickelungsgange des zu Erziehenden im Voraus zu enge Grenzen zu stecken oder das Ziel dieses letzteren als solches in falscher Sebstüberhebung mit zu grosser Bestimmtheit vorgreifend festsetzen zu wollen; Erziehung überhaupt aber ist notwendig und namentlich ist der Unterricht selbst sowohl nach Stoff und Methode ungleich weniger aufzufassen als ein eigener in

sich ruhender Zweck, wie vielmehr als ein blosses Mittel der allgemein menschlichen Anleitung zum Guten und zur Zucht. Die Anwendung des aufgenommenen Wissens für die späteren Zwecke des Lebens ist ein teils an sich durchaus untergeordneter teils ein dem Prinzip aller wahren Erziehung entschieden feindlicher und entgegengesetzter Gesichtspunkt; der Stoff ist zunächst nur das Mittel, an dem sich die innere Kraft üben oder mit welchem kämpfend und ringend sie in sich selbst gestärkt und in ihrem wahren Vermögen geweckt werden soll . . . . . ."

Innerhalb der letzten 35 Jahre, seitdem Hermann diese Worte geschrieben, hat freilich sein streng formalistischer Standpunkt seitens der Vorkämpfer des pädagogischen Realismus mancherlei beachtenswerte Widerlegung gefunden und ich bezweifle, ob Prof. Hermann heute noch an diesen Ansichten so zähe festhalten wird. Auch was er über die bloss erziehliche Kraft der Mathematik und der Naturwissenschaften auf die Gymnasialjugend im weiteren sagt, dürfte heute nicht mehr zu verteidigen sein, seitdem man die ungeheure sachliche Bedeutung dieser wichtigen Disziplinen auch für das Leben der höheren Stände kennen gelernt hat. — Hermann betont die Notwendigkeit der „unbedingten Prädomination" der Sprachen des klassischen Altertums im Unterricht der Gymnasien, ohne uns doch zu sagen, wie der Bildungseffekt, den die genannten Disziplinen, unzweifelhaft auf die jugendlichen Geister ausüben, also die Bildung des Schlussvermögens und der Schärfe sinnlicher Beobachtung (jenes durch die Mathematik, dieses durch die experimentierenden Naturwissenschaften) anderweitig zu ersetzen wäre, vorausgesetzt, dass es den humanistischen Ultras wirklich gelänge, jene realistischen Disziplinen vom Gymnasialstundenplan wieder zu entfernen oder auch nur zu beschränken. Dass allerdings jetzt das Vielerlei der heutigen Schuldisziplinen gegenüber der Einheitlichkeit der früheren Lateinschule sein Missliches hat, soll nicht in Abrede gestellt werden und es bleibt wahr, was Hermann hierüber bemerkt: Alle Erziehung hat den Zweck, Menschen d. i. geistig und sittlich unabhängige Individuen oder Charaktere zu bilden. Von Seiten des Erziehenden ist überall zu bedenken, dass ihm in der zu erziehenden Natur des Einzelnen eine vollkommen eigentümliche an kein allgemeines Mass der Berechnung

gebundene Kraft gegenübersteht, die durch ihn nur vor Ausartungen bewahrt und in dem, was sie durch sich selbst vermag, zur Thätigkeit oder Geltung gebracht werden soll. Zur Erweckung und Bildung dieser Kraft aber ist von Anfang an immer eine gewisse Einheit und Koncentration ihrer Anwendung erforderlich; zugleich aber muss der Stoff dieser Anwendung in sich selbst von einer für das Geschäft der Bildung oder Erziehung geeigneten Natur sein. Das Vielerlei als solches aber zerstreut."

Indes habe ich mich in der Betrachtung der ästhetischen Anschauungen Hermanns unterbrochen und fahre hier weiter fort.

Die allgemeine und specielle Kunstlehre hat er in dem zweiten Teile seines „Grundriss einer allgemeinen Ästhetik" (S. 157—326) abgehandelt. Die ersten 10 Kapitel (37—75) sind der eigentlichen Metaphysik des Kunstschönen (Begriffsbestimmung des Schönen, die Harmonie, als Formbestimmung des Schönen, das Schöne und Vollkommene, Gliederung des Schönen, das Schöne, das Erhabene und Lächerliche u. s. w. gewidmet. — Die speciellere Kunstlehre, welche für die Poesie eine Poetik und für die übrigen Künste eine Technik der Künste in sich schliesst, behandelt dann die Dichtungsarten (insbesondere Epos, Drama und Lyrik), die Geschichte der Poesie (nur in grossen Zügen), die Kunst nach ihren geschichtlichen Hauptcharakteren (Orient, klassisches Altertum und Neuzeit (in der Charakteristik derselben schliesst sich Hermann wesentlich Hegel an). Diese historische Gliederung des menschlichen Geschmacks ergiebt die Kunstrichtungen des Klassischen, Romantischen und Modernen, woran sich die Frage nach der Möglichkeit eines absoluten Massstabes für die Poesie und Kunst aller Zeiten, d. h. nach einer absoluten für alle Zeiten giltigen Wertschätzung der Kunst ergiebt. Hieraus würde sich etwa das Problem nach einer sogenannten Weltlitteratur und Weltkunst in dem Sinne ergeben, wie sie Goethe einst vorschwebte. (Vgl. Goethes Aufsatz über Winckelmann Bd. 11 und seine Studie über Weltlitteratur Bd. 12, Ausg. von Heinrich Kurz, Bibliogr. Institut, Lpz. 1869). Hermanns Kunstlehre ist, offen gestanden, inhaltlich etwas dürftig und leidet gar allzusehr an einem gewissen abstrakten Schematismus. Gerade solche in das Gebiet der Litteratur und

Kunst eingreifende Untersuchungen bedürfen eines belebenden konkreten Materials, d. h. vieler Beispiele aus dem Leben und dem Kunst- und Litteraturgebiet der Völker. Nur so kann die öde Abstraktion unterbrochen werden. Von allen modernen Ästhetikern hat diese Kunst der Darstellung Moritz Carriere in trefflichster Weise verstanden, da seine ästhetischen Werke allerdings mit Bezug auf die Form der Darstellung, den Glanz und Bilderreichtum, selbst die von Karl Rosenkranz und Friedrich Theodor Vischer übertreffen.

Das Bild, welches sich der Leser nach dem Vorangehenden von Conrad Hermanns philosophischer Bedeutung machen würde, wäre sicherlich sehr unvollkommen, wenn wir nicht noch einer Seite seiner Forschung unsere Aufmerksamkeit zuwenden würden, welcher er seit seinem ersten Auftreten als Schriftsteller sein Denken gewidmet hat: der Philosophie der Geschichte. Dieser noch jungen Wissenschaft (sind doch erst seit Giovanni Battista Vico's „Principi della scienza nuova" kaum 170 Jahre verflossen) hat unser Philosoph einen grossen Teil seiner philosophischen Lebensthätigkeit zugewandt. Aber schon seine Habilitationsschrift, mit welcher er im Sommersemester 1849 in den Lehrkörper der Leipziger Universität eintrat, „Prolegomena zur Philosophie der Geschichte" lässt die Richtung erkennen, welche er in der Bearbeitung dieser Wissenschaft später einschlagen wird. Es ist im grossen und ganzen ein modifizierter Hegelianismus, dem er folgt. Unzweifelhaft war der junge Leipziger Gelehrte von dem Umfange der Perspektiven wie von dem Schwunge und der Kühnheit der Linien, innerhalb welcher Hegel die historische Entwickelung der Menschheit gefasst hatte, so sehr ergriffen, dass er fortan auf den Bahnen dieses grossen Denkers, welcher gerade in Leipzig, bei dem Vorherrschen der Kantischen und Herbart'schen Richtung, am meisten bekämpft wurde, wenn auch mit einer gewissen Selbständigkeit sich bewegte. Es giebt eine ganze Reihe von Punkten, welche Hermann mit der Hegel'schen Geschichtsauffassung gemeinsam hat. Schon die ungeheure Wichtigkeit, welche er dem Staate, als dem Mittelpunkt des ganzen historischen Lebens, giebt, ist ganz im Geiste Hegels. Auch die eigentliche Grundfrage, betreffend das Verhältnis der grossen historischen Persönlichkeiten zu ihrer Volksgenossenschaft und zu ihrer Zeit, ist

im Sinne des berühmten Berliner Philosophen. Hegel war weit entfernt, die Bedeutung der „Heroen“ in der Geschichte, wie dies später von Thomas Buckle und Hippolyte Taine geschehen ist, zu Gunsten einer immanenten Volksentwickelung, deren Produkt nur jene Persönlichkeiten sein sollen, zu unterschätzen. Das historische Werden ist vielmehr das Resultat der Zusammenwirkung von grossen Individualitäten und den Volksgemeinschaften. So sehr er auch sonst geneigt ist, in seiner Metaphysik das Individuelle und Einzelne von der „Idee“ aufzehren zu lassen, so lässt er doch in der Geschichte der Menschheit den „Persönlichkeiten“ ihr volles Recht angedeihen.

Ähnlich ist die Auffassung Conrad Hermanns. Aber dieser ist auch weit entfernt, die Bedeutung der Subjekte in der Geschichte, wie es Thomas Carlyle gethan hat, zu überschätzen. Die Auffassung der Geschichte als einer Geschichte der Persönlichkeiten, heisst es in den „Prolegomena“ (S. 6) ist die niedere und rohere, die dagegen einer solchen der Völker und überhaupt der Gesamtheiten die tiefere und geistigere. Jene sind die uns zunächst entgegentretenden, scheinbaren, diese in Begleitung mit den sie umgebenden und bedingenden Verhältnissen die wahrhaften und eigentlichen Träger der historischen Begebenheiten. Die Geschichte ist nicht von Einzelnen gemacht worden; sie hat diese Einzelnen nur in derjenigen Eigentümlichkeit, in welcher sie ihrer zu ihrer eigenen Vollziehung bedurfte, aus sich herausgetrieben; ihr Fortschreiten ist nicht ein einfach unmittelbares und rein massenhaftes, sondern ein wenigstens in seinen markierten Übergängen durch die Vermittlung bestimmter persönlicher Organe vorsichgehendes; ihre ganze Gestaltung demnach nicht eine zufällige und von verschiedenen unzusammenhängenden Punkten aus bestimmte, sondern eine aus ihr selbst notwendige und auf einer einheitlichen Basis beruhende. Aber was von dem Verhältnis der grossen Individuen zu ihren Völkern gilt, hat auch von der Beziehung ganzer Völker und „gemeinschaftlicher Individuen“ zur ganzen Menschheit seine Giltigkeit. Auch die Volksindividuen, so wertvoll die Resultate ihres geschichtlichen Lebens auch sein mögen, sind nicht um ihrer selbst willen, sondern um der ganzen Menschheit

willen vorhanden. „Die Zurückführung der historischen Individualitäten, sagt Hermann, auf ihren Begriff oder auf die Stellung, welche sie als Mittel allgemeiner Lebensfunktionen der Geschichte einnehmen, bildet das höchste Ziel der Geschichtsbetrachtung. Es darf die Geschichte zuletzt nur aus ihr selbst, nicht aus irgend welcher persönlichen oder sachlichen Zufälligkeit erklärt werden können. Es ist kein Raub und keine Verkleinerung der historischen Persönlichkeiten, sie zu Organen des Ganzen herabzusetzen, nur hierauf beruht ihre distinguierte Stellung vor andern; sie sind nicht von aussen in die Geschichte gekommen, sondern es ist nur ihr Lebensinhalt ein rein und unmittelbarer historischer als der der Andern. Die konkrete Farbe, welche der Inhalt der Geschichte durch diese scheinbar persönliche und sachliche Zufälligkeit seiner Durchführung gewinnt, stellt sich bei genauerer Betrachtung als ein durchgehend näherer oder fernerer Ausfluss des eigenen Wesens der Menschheitsgeschichte dar.“

Das Wesen des geschichtlichen Prozesses ergiebt sich aus dem Verhältnisse des Menschen zur Natur. Es ist dies das Verhältnis von Subjekt zum Objekt. Subjekt sein heisst: Aktivität sein; Objekt: Passivität sein. Das Subjekt ist inhaltslos an sich selbst, es ist nur die Beziehung auf das Objekt, durch die es sich entwickelt und aus der es seinen eignen Inhalt gewinnt; der gegebene Inhalt des Objekts bildet für seinen zu gewinnenden Inhalt die Voraussetzung. Nun aber hat der Mensch die Aufgabe, den Inhalt der Natur zu überwinden und ihn in die Formen seines eignen Seins einzuführen. Der menschliche Inhalt, an sich nichts als die allgemeine ideelle Kraft, ist eigentlich nur eine höhere Form des Inhalts der Natur. Die Überwindung des letztern durch jenes ideelle Vermögen ist das Wesen des ganzen historischen Kulturprozesses. Der Mensch ist ein Teil der Natur, aber ein solcher Teil, in welchem die Natur sich über sich selbst erhebt, indem sie ihren Teil sich selbst als ihr Anderes gegenüber stellt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die menschliche Kulturgestaltung wie sie hier auf diesem tellurischen Planeten vor sich geht, nur eine Fortsetzung und höhere Stufe des Naturprozesses. Die Überwindung der Natur durch den Menschen ist eine zwei-

fache: erstens durch die Erkenntnis ihrer Erscheinungen und Gesetze und Dienstbarmachung ihrer Stoffe und Kräfte zu Gunsten des Menschen und zweitens dadurch, dass die Natur erst die bedingenden Momente aller menschlichen Entwickelung darbietet. Die Geschichte ist teils eine äussere, teils eine innere: jene ist die fortschreitende Entwickelung des allgemeinen auf die Beziehung des Menschen zur Objektivität beruhenden Lebensinhalts; diese besteht in den eignen Beziehungen des Menschengeschlechts in seinen Teilen und Sonderungen unter einander und in der durch dieselben unmittelbar bedingten Entwickelung der politischen und gesellschaftlichen Lebenszustände. Aber beide Seiten bedingen sich gegenseitig: Kultur- und Civilisationsgeschichte einerseits und Völker- und Staatengeschichte andererseits durchdringen sich gegenseitig als verschiedene Ausflüsse eines und desselben historischen Prozesses des Menschengeschlechts. Freilich ist die Geschichte keine streng einheitliche im Sinne unmittelbarer und ununterbrochener Succession, sondern, da die Träger derselben immer andere sind, nur eine mittelbare: ein Verhältnis der Simultanität, welche sich mit dem der Succession gegenseitig bedingt. Jeder Moment des successiven Fortschreitens des Ganzen knüpft sich an ein Moment der simultanen Entgegensetzung einzelner Teile; es ist nur die stufenweise erfolgende Aufhebung dieser entgegengesetzten Teile in ihrem unterschiedenen Inhalt, durch welche sich die Geschichte zuletzt zur wirklichen oder äusserlich wahrnehmbaren Einheit der Gesamtheit des menschlichen Lebens, welche bis dahin nur eine verborgene oder rein ideale gewesen ist, erhebt. Die successive Einheit des historischen Prozesses wird zu einer simultanen der sichtbaren Erscheinung werden. Wir finden diesen Grundgedanken in dem Verhältnis des Orients zum Occident, den beiden Hauptträgern der Geschichte, bestätigt, wie Conrad Hermann es in seinem hierher gehörigen umfassenden Hauptwerke, in seiner „Philosophie der Geschichte" (Lpz. 1870, Verlag von Friedrich Fleischer) nachgewiesen hat.

Hermann teilt das Menschengeschlecht in die nördliche oder hellfarbige und in die südliche oder dunkelfarbige Rasse, von welcher die erstere in die kaukasische Varietät im Westen und

die mongolische im Osten zerfällt. Dass er den Charakter der südlichen oder äthiopischen Rasse in der Passivität findet, durch welche Eigentümlichkeit sie überhaupt in die Geschichte eingreife, und dass dieses durch die Notwendigkeit bewiesen sei, mit welcher die Sklaverei der Schwarzen in Amerika und Afrika bestehe — diese ganze Behauptung fällt in sich zusammen, nachdem wir sehen, dass Amerika wirtschaftlich gut besteht, obgleich seit 30 Jahren dort die Sklaverei aufgehoben ist. Und was Afrika betrifft, so wäre die Macht der arabischen Sklavenhändler bald gebrochen worden, wenn es Emin Pascha vergönnt gewesen wäre, seinen grossen Lebensplan zu realisieren: die Befreiung und Civilisierung des „schwarzen" Erdteils. Nachdem er aber, wie jetzt ziemlich sicher feststeht, dem Dolchstiche eines der aus wohlbegreiflichen Gründen ihm feindselig gesinnten arabischen Häuptlinge erlegen ist, dürfte der grosse Lebensplan Emins, — trotz der Antisklaverei-Gesellschaft — noch sehr lange seiner Verwirklichung harren. —

Die Charakteristik der einzelnen Rassen, wie sie Conrad Hermann giebt, bietet wenig Neues. Doch scheint mir das Prädikat der mongolischen Rasse Ost- und Nordasiens, dass sie zur Stabilität bestimmt sei, historisch nicht ganz gerechtfertigt. Wir sehen das Gegenteil an dem Kulturaufschwung Japans. Auch das vermeintliche gegensätzliche Verhältnis der beiden Varietäten der eigentlichen Kulturträgerin, der Kaukasischen Rasse, der indogermanischen (der germanisch-skandinavischen, keltisch-romanischen, slavischen und arisch-indischen) und der semitischen Varietät ist historisch nicht ganz zutreffend, da ein bedeutender Faktor der gesamten modernen Kultur, das Christentum, aus der Zusammenwirkung beider (des alt-jüdischen Monotheismus und der griechischen Philosophie) entstanden ist. Oder hat vielleicht Schopenhauer Recht, dass das semitische Christentum durch den „rein" arischen Buddhismus, welcher mehr zur Weltreligion sich eigne, bald abgelöst werden wird?

Die Erde, auf welcher sich alle Menschengeschichte abspielt, ist nicht eine regellose Vereinigung von Umrissen und Grenzen ohne bedingendes Gesetz ihres Zusammenstimmens, sondern ein regelrechter, auf bestimmten Prinzipien der Gestaltung beruhender Organismus, dessen jeder Teil mit der Idee des Ganzen in einem

gesetzmässigen Zusammenhange steht. Dieser „geographische Organismus“ soll nach Hermann nur durch die Geschichte, die sich auf ihm abspielt, verständlich werden. „Die Geschichte, sagt unser Geschichtsphilosoph, kann nur in ihrem Einklange mit der Geographie und umgekehrt begriffen werden.“ Die Erde in ihrer äusseren Gestaltung als geographischer Organismus ist nichts als „das natürliche Organ für die Geschichte, welches mit den Zwecken und dem Inhalte der letzteren in einem prädestinierten Zusammenhange steht; sie ist der körperliche Leib für das geistige Leben des Menschengeschlechts, die Spitze der ganzen Gestaltung der Natur, durch welche diese jenes seinem Ziele zuführt.“ Dieses klingt stark teleologisch und erinnert gar sehr an die Anschauungen Schellings und seiner naturphilosophischen Schule; dass Hermann aber diese teleologische Ansicht nicht bloss in seiner grundlegenden Arbeit, in den „Prolegomena“, darlegt, sondern auch in seinem weitausgeführten Werke, in der zwanzig Jahre später erschienenen „Philosophie der Geschichte“ festhält, geht aus zwei Kapiteln der letzteren hervor: „Die organische und die teleologische Ansicht von der Geschichte“ (21—24) und „Das Prinzip des Determinismus in der Geschichte“ (27—33). Im Übrigen betont Hermann im letzteren Werke geflissentlich überall seinen Gegensatz zu Hegel, indem er sich bemüht zeigt, wo es nur irgend angeht, seinen theistischen Standpunkt hervorzukehren. Doch ist es ihm in dem grossen Werke nicht ganz gelungen, die evolutionistischen Prinzipien der „Prolegomena“, zu verwischen. — Trotz alledem ist die auch stilistisch vortrefflich geschriebene „Philosophie der Geschichte“ eines der hervorragendsten Werke über diesen Zweig der Historiographie. Die gesamte Geschichte der Menschheit, welche nach inneren Prinzipien gegliedert erscheint, zieht vor unserem Blicke in grossen Zügen wie in einem idealen Abbilde vorüber. Die Charakteristik der einzelnen Perioden und Zeitalter ist geistvoll erfasst und scharf formuliert und die individuellen Züge der Geschichtsabschnitte treten in markanten Linien heraus. — Wenn wir einerseits Friedrich von Schlegels halb theologisches Werk über die Philosophie der Geschichte als veraltet ansehen, andererseits Carl Ludwig Michelets im strengsten Hegel'schen Sinne geschriebene „Geschichte der

Menschheit" (welche übrigens nur bis 1770 reicht) als ein zwar geistvolles, aber doch unvollständiges Werk erklären, so dürfte Conrad Hermanns Arbeit die einzige sein, welche bei ziemlicher Vollständigkeit diejenigen Ansprüche erfüllt, welche man an eine „Philosophie der Geschichte", d. h. an eine aus philosophischen Ideen heraus entwickelte Darstellung der gesamten Menschheitsgeschichte stellt.

Im Übrigen ist Hermann auch auf verwandtem Gebiete als Historiker aufgetreten in seiner 1867 erschienenen „Geschichte der Philosophie", ein auch für akademische Zwecke höchst brauchbares Werk. Auch hier ist die Auffassung in betreff der Anordnung und des spekulativen Sinnes der historischen Systeme schon eine ganz andere als es bei Hegel und seinem orthodoxesten Schüler Michelet der Fall ist. Die künstliche und vielfach unhistorische Stellung, in welche Hegel die Geschichte der Philosophie zur Philosophie der Geschichte gebracht hat, hat auch Hermann lange Zeit beschäftigt, wie eine diese Frage behandelnde Monographie (1861) zeigt. Dem Bemühen, von Hegel loszukommen, verdankt jedenfalls auch die Schrift „Hegel und die logische Frage" (1878) ihre Entstehung. Das Buch rührt Diskussionen, die vor 40 Jahren einst in Deutschland eifrig geführt wurden, zu einer Zeit wieder auf, wo Hegels Logik, neben Kants „Kritik d. r. V.", jedenfalls das tiefsinnigste Werk der neueren Philosophie, kaum noch studiert wird.

Conrad Hermann, ein geborener Leipziger und ein Sohn des grossen Philologen, steht jetzt im 74. Lebensjahre. Seit 35 Jahren gehört er an unserer Universität zu den geschätztesten Lehrern der philosophischen Wissenschaften.

Hermann Wolff*)

und der philosophische Empirismus.

Neue philosophische Weltanschauungen gehören zu den seltenen Erscheinungen im geistigen Leben der Gegenwart. Der auf diesem Gebiete noch stark vorherrschende Historicismus einerseits, sowie der beherrschende Einfluss einiger grosser Systeme aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts andererseits, endlich der neu erwachte Kriticismus: Alles dieses hat das Aufkommen neuer Weltanschauungen wenig begünstigt. Wo wir jedoch Ansätze zu solchen wahrnehmen, da sind es hauptsächlich die Naturwissenschaften, auf deren Grundlage man versucht, neue Gedankenbauten aufzuführen, entsprechend dem realistischen Grundzuge der Zeit, welcher dem rein spekulativen Elemente in der Philosophie nichts weniger als günstig ist. Unter diesen Versuchen heben wir als ein durch Umfang, Inhalt und Tendenz hervorragendes Werk hervor, welches einen Leipziger Universitätsdozenten, Dr. Hermann Wolff, zum Verfasser hat und den unten genannten Titel führt.

Die bisherigen Publikationen Wolff's — sie bilden eine stattliche Reihe von Bänden — bewegen sich auf dem Felde der Erkenntnistheorie, der Logik, der Sprachphilosophie und der Psychologie. Sie haben sich in wissenschaftlichen Kreisen eine gewisse Beachtung errungen und diese verdanken sie wesentlich zwei Eigenschaften ihres Autors: seiner Ehrlichkeit und seinem

---

*) Kosmos. Die Weltentwickelung nach monistisch-psychologischen Prinzipien auf Grundlage der exakten Naturforschung dargestellt von Dr. Hermann Wolff, Dozent der Philosophie an der Universität Leipzig. 2 Bände. Verlag von W. Friedrich, Leipzig 1892.

Mute. Denn diese waren es, die ihn befähigten, einen Kampf aufzunehmen, der, man mag über Wolffs eigene Leistungen denken wie man will, eine unerschütterliche Überzeugungstreue erforderte. In einer Zeit, wo Immanuel Kant redivivus, mit dessen Hilfe man das gefürchtete Ungeheuer des Materialismus erkenntnistheoretisch überwand, fast alle Lehrstühle an den Hochschulen beherrscht, war es sicherlich keine Kleinigkeit, gegen die apriorischen Grundlagen seines Idealismus zu Felde zu ziehen — ohne doch einem seelenlosen und trivialen Materialismus zu huldigen.

Wolff geriet hierdurch zwischen zwei Feuer und indem er die Nachteile einer solchen Stellung — er ist seit fast 20 Jahren Privatdocent — auf sich nahm, verdient er die Würdigung auch weiterer Kreise als einer jener Bescheidenen, Verkannten und Einsamen, die in der heutigen Gelehrtenwelt, in der sich leider schon lange ein gewisses Strebertum geltend macht, so selten geworden sind — —.

Wolffs philosophischer Standpunkt ist der des realwissenschaftlichen Empirismus. In seinen früheren Arbeiten sich mehr dem Realismus Julius von Kirchmanns anschliessend, wie dieser ihn in seiner „Philosophie des Wissens“ (1864) entwickelt hatte, hat Wolff sich später immer mehr selbständig gemacht und in seinem neuesten vorliegenden Werke steht er ganz auf eigenen Füssen —.

Schon der äussere Aufbau, die systematische Architektonik dieses Werkes ist ein wohlthuender. Ein Gedankenprinzip beherrscht dasselbe bis in seine kleinsten Teile hinab. Mit Recht hat Wolff dem grundlegenden Teile, der „Biontologie“, einen analytisch-induktiven Teil vorausgeschickt, in welchem er den ganzen Reichtum des kosmisch-psychischen Lebens zusammenfasst und sich so eine Basis schafft, von welcher aus der spätere Aufbau der Biontologie erst verständlich wird. Um aber zunächst von dem Reichtum des hier verarbeiteten wissenschaftlichen Materials dem Leser eine Vorstellung zu geben, möge es erlaubt sein, auf die freie Gliederung des Grundgedankens, wie er hier durchgeführt ist, in Kürze hinzuweisen

Nach einer einleitenden Betrachtung über Methode und

Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung, geht der Verfasser vom menschlichen Individuum, als Objekt physiologischer und psychologischer Behandlung — zusammen der Mikrokosmus — aus. Im bewussten Ich — als der unmittelbaren Synthese der körperlichen wie der psychischen Existenz, sieht er seinen festen und sichern Ausgangspunkt. Aber durch diese Synthese bahnt er sich zugleich den Weg für eine Behandlungsweise beider Gebiete — des körperlichen und seelischen, durch welche er im Folgenden das eine nicht ohne das andere betrachten kann: eine unseres Erachtens durchaus neue und fruchtbare Methode, welche ja in letzter Instanz auf jenen Monismus hinführen muss, wie er vorbildlich und in unerreichbarer Tiefe in Spinozas einheitlicher Weltbetrachtung gegeben ist. In weiterer Ausführung dieses Gedankens ergeben sich dann als erster Teil zwei Parallelismen physischen und psychischen Lebens — welche Gegenstände der Anatomie des körperlichen Lebens einerseits, und der Individualpsychologie andererseits, dann wiederum der Embryologie des Organismus einerseits, und der Entwickelung des seelischen Lebens andererseits sind. — Diese Gegenüberstellung körperlicher und seelischer Entwickelung nach ihrer gegenseitigen Bedingung und Beeinflussung ist in physiologischer Hinsicht — man denke nur an die postembryonalen Erscheinungen der Mataplasis, der Anaplasis und der Kataplasis — nicht minder interessant, als in Bezug auf die Nutzanwendung in der Intellektual-, Gemüts- und Willenspädagogik. Hier kommen auch die wichtigen Unterschiede der physischen Entwickelung und der psychischen Entfaltung zur Sprache. Unterschiede, welche auf eine noch in der Zukunft in der Lehre vom Charakter mit Bezug auf die schwere Kunst der Pädagogik von unberechenbarer Bedeutung werden dürfte.

Diese ganze Betrachtung war dem Menschen, als physisch-psychischem Wesen, als Mikrokosmus des Weltalls, gewidmet. Nunmehr gabelt sich die Darstellung des Verfassers, indem er im zweiten Teil versucht, die Welt des Makrokosmus einerseits nach ihrer körperlichen Erscheinungsweise und zwar zunächst als organische Natur erstens nach ihrer systematischen, und zwar sowohl nach ihrer vegetativen als animalischen Gliederung, zweitens

nach ihrer morphologischen, drittens nach ihrer biologischen Seite hin zu analysieren. Bilden diese mannigfaltigen und gestaltreichen Lebensprozesse aber erst den Inhalt der organischen Welt, so sind die folgenden Betrachtungen den Funktionen derselben gewidmet, wie die Wissenschaft der Ontogenie, der Phylogenie der organischen Natur — nach dem Vorgange des genialen Häckel — den Inhalt der Physiologie und der Psychologie der organischen Natur darstellen. Dieser letztere Teil, in welchem die wichtigen und schwierigen Probleme der Pflanzenpsychologie, der Tierpsychologie, der Zellenpsychologie — hier besonders mit Rücksicht auf die Forschungen Ferdinand Cohns und Wilhelm Wundts — der Sprachpsychologie, der Sittenpsychologie, der Kultur- und Völkerpsychologie erörtert sind, — ist in dieser Vollständigkeit und Systematik meines Wissens noch nirgends so entwickelt worden. Unter den mannigfaltigen anziehenden Partien gerade dieses Abschnittes will ich nur auf den geistvollen und scharfsinnigen Nachweis einer Anwendbarkeit des Häckel'schen biogenetischen Grundgesetzes auf die Prozesse des psychischen Lebens hinweisen.

Es folgt als dritter Teil die Entwickelung der anorganischen Welt, als Unterbau des Makrokosmus, auf welchem sich die organische und psychische Welt erhebt. Dieser in sieben Abschnitte gegliederte Teil stellt sich zur Aufgabe den Nachweis, wie sich die gesamte anorganische Natur im wissenschaftlichen Bewusstsein der Gegenwart spiegelt. Hier tritt uns nun vor Allem der Bau und die Anordnung der anorganischen Welt entgegen: der unendliche Weltenraum, das Fixsternuniversum, die Nebelwelterscheinungen, das Sonnensystem, die Planeten, die Asteroiden, Trabanten, Kometen, Meteore u. s. w. Ein grosser Abschnitt hiervon ist der Entwickelung des psychischen Welltalls gewidmet. In gleicher Weise wird die Morphologie der anorganischen Natur — immer mit Rücksicht auf die prämorphologischen Verhältnisse — und zwar sowohl der Fixsterne, als der Sonne, der Planeten, und unseres Erdkörpers, inbezug auf den letzteren dann die geologischen Formationen, die mineralogischen und chemischen Formbildungen, die Krystallisations-Erscheinungen und ihre Systematik, dann die

schwierigen Fragen des Heteromorphismus und des Isomorphismus u. s. w. erörtert. Der folgende Abschnitt (III). ist der Chemie der anorganischen Natur gewidmet, ein reiches und reichhaltiges Kapitel, in welchem die grossen Probleme der elementaren Wirksamkeit der Naturgesetze, insbesondere die wichtige Molekular- und Affinitätstheorie in ihrer Anwendung auf die moderne, von Robert Mayer und Helmholtz aufgestellte Lehre von der Erhaltung der Kraft oder der mechanischen Wärmetheorie, dann vor allem das Grundproblem aller modernen Naturforschung, die Atomtheorie, entwickelt wird.

Der sich hieran anschliessende Abschnitt (IV.) ist wesentlich naturphilosophisch. Hier wird nun zunächst eine Kritik an der Atomentheorie — als dem Versuch, die letzten Teile der elementaren Urstoffe zu ergründen — geübt, aber Wolff sucht auch die Bedenken zu beseitigen, welche gegen diesen Versuch erhoben worden sind. Die kurze Übersicht über den Entwickelungsgang der Atomistik ist, historisch genommen, im Allgemeinen richtig. Doch würde Wolff wohl Einiges anders formuliert haben, wenn er das soeben erschienene höchst verdienstliche Werk von Kurd Lasswitz „Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton" (2 Bde. 89—91) schon gekannt hätte. Aber schon hier bahnt sich Wolff den Weg zu seinem späteren System der „Biontologie", indem er abweichend von der gewöhnlichen physikalischen Anschauung und mehr in Anlehnung an Fechner und Lotze das Atom als „Kraft- und Energiecentrum" fasst. Hieraus ergeben sich ihm wichtige Konsequenzen, da er auf Grund der Unterscheidung von potentieller und kinetischer Energie jene drei bereits von Newton erkannten und in seiner „Philosophia naturalis princ. mathem." entwickelten Gesetze ableitet, welche in jedem Akt der Hervorbringung der Arbeit in einem System von Atomen zur Geltung kommen: Das Beharrungsgesetz, das Gesetz des bündigsten Kausalnexus im kosmischen Geschehen und das Gesetz der Gleichheit oder Homogenität der Materie. Als Endresultat ergiebt sich unserm Forscher, dass nicht, wie bisher, der mechanische, sondern ein dynamischer Atomismus oder eine atomistische Dynamik als Grundlage aller materiellen Weltprozesse angenommen

werden müsse. „So ist das Weltall, bemerkt Wolff, seinem letzten naturwissenschaftlichen Was nach zurückgeführt auf eine bestimmte Quantität wirkungsfähiger, potentieller Energie — die weder vermehrt noch auch vermindert werden kann, — deren Überführung in kinetische Energie und alle die sinnlichen Erscheinungen, die dieselbe anzunehmen fähig ist, der Weltentwickelungsprozess ist. Und damit sind wir an die Grenze des naturwissenschaftlich-induktiv Erreichbaren gelangt.“ Bd. I. S. 306 fg.

Doch dürfen wir den Verfasser nicht beim Wort nehmen; denn er ist noch lange nicht am Schluss seiner naturphilosophischen Betrachtungen angelangt. Erst der folgende Abschnitt beschäftigt sich eingehender mit dem, was man die „Geschichte“ der anorganischen Natur nennt. Wir sind gewöhnt, das Wort Geschichte in unserm engeren menschlichen Sinne zu nehmen und dadurch sehr kleine Vorstellungen auf die unendlichen Zeiträume des geschichtlichen Naturwerdens zu übertragen. Aber schon der grosse Geologe Cotta sagt: „Was man Weltgeschichte zu nennen pflegt, ist nur der letzte und kürzeste Akt der Geologie.“ (Einleitung zu den „Geologischen Bildern.“) Doch ist hier nicht von dieser menschlichen, sondern von der natürlichen Weltgeschichte die Rede, in welcher wir wesentlich drei grosse Perioden zu unterscheiden haben: und zwar 1) die bis zur Entstehung des Fixstern-Universums oder der selbstleuchtenden Sonnen, 2) die bis zur Entstehung der Erden, und 3) die bis zur Entstehung des organischen Lebens auf unserem Planeten. Was vor der Entstehung des Fixsternen-Universums gewesen ist? „Denken wir uns, sagt der Verfasser, das Universum nach seiner anorganischen Gestaltung, in seinen Nebeln, Sternhaufen, Fixsternen, Erden und Trabanten aufgelöst zu den es bildenden Elementen und diese wieder zu den Atomen, aus deren Bewegung alles Leben seinen Ursprung nimmt. Statt eines geordneten Gefüges haben wir von Anfang an nur den Zustand einer chaotisch wogenden Masse, in welcher, wenn wir nur die Anziehung der Materie haben, der ganze Kraftvorrat dieses gegebenen Systems als Massenbewegung der kleinsten Teile vorhanden sein wird. Alles ist von Anfang an finster und dunkel. Chemische Kräfte, Elektricität, Magnetismus und Wärme werden

erst später auftreten, wenn ein Teil der inneren Arbeit in diese Form der Bewegung kleinster Teilchen umgesetzt worden ist. Erst wenn eine hinreichende Menge mechanischer Arbeit in Wärme übergegangen ist, wird die Materie sichtbar werden, d. h. die Bewegung der kleinsten Teilchen wird den Alles erfüllenden „Äther" erschüttern und sich als „Licht" fortpflanzen. „Es ist die Nacht, die sich das Licht gebar," wie Goethes Mephistopheles es genannt hat.

Wollen wir uns, um mit Ovid zu sprechen, in dieses „Chaos indigestaque moles," welches weder Wärme noch Licht, weder chemische noch elektrische Prozesse kennt, hineinwagen? Es genüge, zu konstatieren, dass diese chaotische Masse unzählbare Milliarden von Jahren brauchte, um sich in den „Kosmos," d. h. zu einem geordneten Weltall mit seinen Sonnen, Planeten, Trabanten zu entwickeln. Die Gesetze dieses Weltprozesses sind bisher immer noch die von Laplace und Kant aufgestellten. Weniger Übereinstimmung der Ansichten freilich herrscht über die Thatsache des ersten Auftretens des organischen Lebens auf unserer Erde, insbesondere über das Problem der generatio spontanea oder aequivoca. Doch kann man sagen, dass die meisten der namhaften Forscher der Gegenwart, (einer der eifrigsten Fürsprecher der Selbstzeugung ist bekanntlich Ernst Häckel in seiner „Generellen Morphologie") der Hypothese einer Autogonie oder Selbstzeugung zuneigen. Wir folgen auch nicht dem Verfasser in der Schilderung der einzelnen Erdepochen, Erdrevolutionen bis zur Aufnahme organischen Lebens und während der organischen Perioden. Mit Vorliebe, ja mit einer gewissen Wollust pflegen Astrophysiker und Paläontologen ihre Phantasie durch jene unermesslichen Zeiträume schweifen zu lassen und ab und zu pflegen auch die poetisch gestimmten Gemüter unter ihnen sich in Betrachtungen über die „Erhabenheit" der Natur zu ergehen.

Diesen Herren hat der Kantianer Schiller schon bemerklich gemacht:

„Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen!
Ist die Natur nur gross, weil sie zu zählen Euch giebt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume;
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht."

Ich gehe auch auf die folgenden beiden Abschnitte (VI und VII), welche uns in das Specielle der physikalischen Gesetze und Erscheinungen der anorganischen Natur einführt, nicht weiter hier ein, weil solches weit über den mir zugemessenen Raum und den Zweck dieser kritischen Studie hinausgehen würde. Wohl aber scheint mir bemerkenswert die Art, wie Wolff schon hier sich die Wege ebnet, um die Leser auf die Grundlehre des Bd. II seines Werkes vorzubereiten: ich meine nämlich die hier schon gemachten Andeutungen in Betreff der seelischen Äusserungen in der anorganischen Natur. Ich sage „Andeutungen". Denn was hier über gewisse chemische Verhältnisse und Beziehungen der Körper von grösserer oder geringerer Affinität oder über die Gesetzlichkeit der Krystallisationserscheinungen in der Bildung von Flächen, Linien und Winkeln, oder gar über die sogen. Weltharmonie als äusseren Ausdruck eines inneren einheitlichen Lebens des Universums gesagt wird, geht eben über den Charakter blosser aphoristischer Andeutungen nicht hinaus. Haben ja schon Männer wie Copernikus und später Herschel, ersterer in seinem Werke „De orbium coelestium revolutionibus" Nürnberg 1543 (libr. I cap. IX), letzterer in seinem „Treatise of Astronomy" (London 1833) ähnliche Bemerkungen gemacht. Aber hier hätte sich dem Verfasser ja ein reiches Feld der Ausbeute dargeboten. Er brauchte nur eine der Naturphilosophien aus der Schelling'schen Schule, etwa eines der Bücher des phantasievollen Steffens oder des tiefsinnigen Schubert, oder das Werk des eigentlichen Systematikers dieser Schule, Lorenz Okens, „Lehrbuch der Naturphilosophie" (3 Bde., 3. Aufl. 1843), insbesondere seine wundervolle Studie „Über das Universum, ein pythagoräisches Fragment", die ideenreichste und tiefste Schrift der ganzen naturphilosophischen Schule, zur Hand zu nehmen. Aber eine natürliche und wohl begreifliche Scheu hielt unsern Empiriker ab, der überall ängstlich bemüht ist, die Grenzen wissenschaftlicher Thatsächlichkeit inne zu halten, zu jenen mystischen Quellen hinabzusteigen, wohl wissend, dass er damit den exakt-empirischen Charakter seines Werkes verlassen würde. „Cave Metaphysicam"! denkt er mit den Jansenisten von Porte-Royal! Nicht als wenn es unserm Denker an einem mystischen Elemente fehlte — welcher wirkliche

Philosoph darf und kann dieses Elements entbehren? — nein, Wolff ist viel zu viel Realist, um nicht ängstlich bedacht zu sein, von der Thatsächlichkeit der Welt durch Konzessionen an die Phantasie etwas zu verlieren . . . . . .

Jch würde aber der Eigenart dieses Forschers und seines Werkes viel gerechter werden, wenn mir der Raum erlaubte, über den bisherigen Gang der Darstellung einen kurzen orientierenden Rückblick zu werfen, bevor ich mich anschicke, den zweiten grundlegenden Band einer Analyse zu unterziehen. Es würde sich aus diesem Rückblick ergeben, dass der Verfasser in seinem Rundgang „Durch den ganzen Kreis der Schöpfung" wesentlich bemüht war, das Entwickelungsprinzip auf allen Stadien des Universums nachzuweisen, und wie insbesondere jener oben angedeutete Parallelismus zwischen der physischen und psychischen Welt auf jeder ihrer beiderseitigen Stufen die Entwickelungsrichtung nach Aufwärts zeigt. Entsprechend dem Ausgangspunkte dieses Werkes, vom fertigen entwickelten Menschen, als der individuellen Synthese der körperlichen und seelischen Welt, konnte der Verfasser in umgekehrter Linie nachweisen, wie in der Individualpsychologie, welche in der heutigen Wissenschaft einen hohen Grad der Ausbildung schon erlangt hat, die Tierpsychologie, die Voraussetzung und Vorstufe für die menschliche Seelenlehre, wie dann die Pflanzenpsychologie (die freilich noch in ihren Anfängen liegt) die Vorstufe für die Lehre von der Tierseele bildet und wie endlich die seelischen Äusserungen in dem Zellenreiche wiederum die Vorstadien zu den seelischen Funktionen des Pflanzen-, Tier- und Menschenlebens sind. Ist es ein zu gewagter Schluss, dass das freilich nur sporadisch und zusammenhangslos wahrnehmbare Seelenleben in der anorganischen Natur wiederum die Basis für die Zellenpsychologie bildet, wie ja psychologisch die anorganischen Elemente und Stoffe die Grundlage für die Körperlichkeit der pflanzlichen und tierischen Zelle bilden? Und blicken wir von der Individualpsychologie aufwärts, werden wir nicht hier in den anthropologischen Erfahrungen die Voraussetzungen zu suchen haben, aus welchen die jüngste aller Geisteswissenschaften, die heutige sogenannte Völkerpsychologie sich aus ihrem noch gar sehr

chaotischen Zustande zu einer wirklichen Wissenschaft entwickeln wird?

Aber gestehen wir nur, diese ganze bisherige Betrachtung hat eine Menge Lücken gezeigt, neue Fragen angeregt und gar manche Probleme ungelöst gelassen. Das Kausalitätsbedürfnis des Forschers ist wohl angeregt, aber auf der Wanderung durch dieses gewaltige Naturgemälde nicht völlig befriedigt. Dieser erste Band weist uns also auf einen zweiten hin, welcher die grundlegenden Prinzipien und Ideen entfalten soll, aus welcher sich erst eine befriedigende Lösung aller hier wachgerufenen Zweifel, Probleme und Fragen ergeben werden.

Der Band II führt den Titel: „Biontologie. Versuch einer psychologisch-ethischen Erklärung des Daseins“. War es also die Aufgabe des ersten Bandes, die naturwissenschaftlich-psychologische Weltauffassung der Gegenwart zu entwickeln, um so eine wissenschaftlich allgemein anerkannte Basis zu schaffen, auf welcher sich das neue Welterklärungsprinzip stützen kann, so ist es Zweck und Ziel des zweiten Teiles, diese Welterklärung, d. h. eine Ableitung der gesamten physischen, psychischen und ethischen Welt aus diesem Prinzip heraus zu geben. War also dort das Verfahren ein wesentlich empirisch-induktives, so muss es hier in der Hauptsache ein deduktives sein. Kam es dort darauf an, Erscheinungen physischer und psychischer Natur auf ein ihnen zu Grunde liegendes Allgemeine zurückzuführen, so wird es hier die Aufgabe des Verfassers sein müssen, aus dem Gesetz die Thatsache, aus dem allgemeinen Prinzip die Erscheinung herzuleiten. Wie die Objekte, so korrespondieren und ergänzen sich auch die Methoden oder vielmehr ein und dasselbe Objekt, die Welt in ihrer physisch-psychischen Doppelgestalt, wird aus zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten betrachtet. Ist das hierbei zu Grunde liegende Realprinzip wahr, so müssen die Resultate der einen wie der anderen Betrachtungsweise sich decken: „Du combat des contraires sort la verité“.

Der zweite Band gliedert sich in ähnlicher Weise wie der erste in drei Teile, welche zusammen wiederum 12 Abschnitte bilden. Ein Teil dieser Kapitel ist metaphysisch-erkenntnistheore-

tischen, ein anderer ethischen, wieder ein anderer pädagogischen Fragen gewidmet. Doch muss ich mir hier erlauben, gegen die Einteilung und Anordnung dieses Bandes gerade aus methodologischen Gründen einen Einwand zu erheben. Die ganze Gedankengliederung des Werkes liess erwarten, dass der zweite Band mit der „Biontologie", d. h. der Entwickelung der Lehre von den „Bionten" beginnen würde: denn diese bilden das neue von dem Verfasser zum ersten Male ausgesprochene Realprinzip, aus welchem heraus er glaubte, das gesamte Universum erklären zu können. Alles andere, was als physische, psychische und ethische Erscheinung auftritt, durfte, konsequent gedacht, nur aus dieser Voraussetzung heraus deduziert werden. Statt dessen sehen wir jedoch die ganze Ethik (in Abschnitt I—VIII) vorweg genommen und dann erst den metaphysischen Teil, die „Biontologie" folgen. Aber seitdem es eine systematische Philosophie giebt, ist die Metaphysik immer als die Grundlage der Ethik und diese als Konsequenz jener gedacht worden: erst das Sein, dann das Sollen. Schon die Notwendigkeit eines engeren Anschlusses des ersten an den zweiten Band, von denen jener die Welt nach ihren natürlichen Gesetzen und Phänomenen, dieser nach ihrem wahrhaften inneren Wesen, oder, um mit Kant zu reden, gewissermassen als erkennbares Ding — an — sich betrachtet, erforderte die Voranstellung der Metaphysik. Zwar hat der Verfasser dem Band I eine erkenntnistheoretische Einleitung und den Titel „Idealismus und Realismus" vorangeschickt. Doch kann diese vermöge ihrer aphoristischen Kürze (S. 1—15) den Übergang nicht genügend vermitteln. Dass der Verfasser das Fehlerhafte dieser Anordnung selbst gefühlt hat, ersieht man aus der etwas gezwungenen Begründung derselben auf S. 15: „Beinahe jeder Abschnitt des ersten Bandes schloss mit dem Hinweis, dass der Kulminationspunkt der kosmischen Entwickelung in einer durch die Leuchte der wahren Erkenntnis sich vollendenden Moral bestehe. Wie könnten wir darum hoffen, an des Daseins letzte Fragen herantreten zu können, wenn wir nicht erst diesen Höhepunkt alles Lebens uns zur wissenschaftlichen Erkenntnis gebracht hätten?" Gerade umgekehrt, verehrter Kollege! Weil die Ethik den Höhepunkt des Lebens bildet, musste sie methodisch richtig hinter „des Daseins

letzte Fragen", oder aber, als empirische Thatsachenwissenschaft gefasst, an den Schluss des ersten Bandes gebracht werden. Letzteres wäre aber nach der ganzen Gliederung dieses ersten Bandes, der mit blossen „Andeutungen" über die seelischen Äusserungen der physischen Welt schliesst, völlig ausser allem sachlichen Zusammenhange gewesen. — Doch lassen wir diesen methodischen Fehler auf sich beruhen und wenden uns dem Inhalte dieses zweiten Bandes näher zu.

Hier übergehen wir zunächst den ganzen Teil IV (1. bis 8. Abschnitt), welcher das Moralproblem umfassend, den Inhalt und die Gesetze der Moral behandelt (Bd. II, S. 16—111), um später auf diese wichtigen Fragen zurückzukommen, und wenden uns sofort dem Kern des ganzen Werks, der „Biontologie" zu Diese neue metaphysische Lehre Wolffs füllt hier den ganzen Theil V (1. bis 4. Abschnitt) aus. Auch hier beginnt der Verfasser wiederum mit erkenntnistheoretischen und methodologischen Erörterungen. Er unterscheidet eine „sinnliche Idealerkenntnis" und eine „psychische Realerkenntnis", wobei zu bemerken ist, dass hier Idealerkenntnis" im Sinne von „Erscheinungserkenntnis" genommen ist. Was dann „Psychische Realerkenntnis", als Gegensatz zu jener erstern sein soll, ist mir, offen gestanden, nicht ganz klar geworden; vermutlich meint der Verfasser damit die auf das Wesen der Dinge gerichtete, also metaphysische Erkenntnis. Wir haben also richtig vermutet, dass die „Biontologie" eine nach Inhalt und Methode geltende Metaphysik sein soll; um so weniger allerdings verstehen wir jetzt die Voranstellung der Ethik vor die Methaphysik. Dadurch schwebt die erstere völlig in der Luft, um so mehr, als der Verfasser selbst hier unmittelbar an den Schluss des Bandes I, an die Lehre von der Atomistik seine „Biontologie" anknüpft. Und diese Anknüpfung ist auch ganz richtig und natürlich. Denn nichts Einfacheres und Selbstverständlicheres als das „Atom" in ein „Bion" zu verwandeln, freilich nicht das Atom der heutigen mechanischen Naturauffassung, sondern das einer künftigen dynamischen Atomistik. Mit welchem Rechte jedoch Dr. Wolff der heutigen mechanischen Auffassung ihre baldige einstige Umwandlung in eine dynamische prophezeit, wollen wir dahingestellt sein lassen.

Für unsern kritischen Zweck genügt es, darauf hinzuweisen, dass das neue Prinzip der Biontologie sich auf einen Standpunkt der Naturwissenschaften stützt, der nicht der heutige, allgemein anerkannte, sondern ein in der Zukunft liegender ist. Denn das mag Herr Kollege Wolff nur bedenken, dass der extreme Dynamismus, wie ihn z. B. noch Schopenhauer in seinem Werke „Über den Willen in der Natur“ mit allen jenen Konsequenzen von „Lebenskraft“ und dergleichen vertritt, von exakten Vertretern der gesamten heutigen Naturforschung völlig verworfen wird. Es mögen ja einzelne Naturforscher der dynamischen Weltauffassung sich zuneigen; die Mehrzahl der Physiker (einschliesslich der Astrophysiker) und Physiologen stehen auf dem Standpunkte Pankrahe's, wie er ihn in seiner Schrift „Das Rätsel von der Schwerkraft“ entwickelt hat. Erklären wir aber mit dem Verfasser diesen seinen Wechsel auf die Zukunft des Dynamismus für giltig, dann ist alles in Ordnung Das Atom ist dann ein Energie- und Kraftcentrum. Die Energie ist entweder potentielle oder kinetische, so zwar, dass im Weltentwicklungsprozess fortdauernd und ununterbrochen potentielle Energie (Kraft) entsteht, welche ohne Unterlass in die verschiedenen, sinnlich wahrnehmbaren Formen der kinetischen oder der Bewegungsenergie verwandelt wird. Nun wird weiter der physische Begriff „Kraft“ und der psychologische Begriff „Begierde“ nach dem Vorgange von Copernikus, John Herschel und Schopenhauer identisch gesetzt und das Übrige ergiebt sich ebenfalls von selbst. Atom, als das Kraft- und Energiecentrum, ist dann der Träger desjenigen Elements, wodurch die Begierde, d. h. der Drang zum Leben, getragen wird. Wo nun aber Begierde in Wirksamkeit ist, da sind auch Gefühle und intellektuelle Regungen vorhanden. „Denn jede Begierde, sagt Wolff, wird durch Gefühle in Anregung gebracht und jede Begierde ist auf ein zu verwirklichendes Ziel, welches durch den Intellekt gegeben ist, gerichtet.“ Nun schliesst unser Philosoph weiter: „Ist also in der sinnlich wahrnehmbaren Kraft in Wirklichkeit Begierde in Funktion, dann sind ebenso mit ihr Gefühle und intellektuelle Regungen — wie dunkel und geheimnisvoll auch immer — in Funktion. Eins ohne das andere ist physisch unnachweisbar.“

Damit kommen wir zum letzten Gliede unserer Schlusskette: Fassen wir also die Atome (immer vorausgesetzt den dynamischen Atomismus) als die physikalischen Kraft- und Energiecentren psychisch, d. h. erweitern wir sie zu Centren von Begierden mit Gefühlen von intellektuellen Regungen und bezeichnen wir diese Centren als Träger des Lebens, so haben wir damit die Lebenscentren, also die Bionten (βιόω = leben, τὸ βιοῦν = das Lebende) gewonnen: quod erat demonstrandum Wir haben also statt der bisher giltigen kleinsten, körperlichen — geistige Wesen als die Träger des Weltlebens erhalten und an Stelle der Demokritisch-Epikuräisch-Gassendi'schen Körperchen treten niedliche Wolff'sche Geisterchen, von welchen ausschliesslich alle Bewegung und alle Thätigkeit im Universum ausgeht: ein wahres Geisterreich, welches alsbald die bisherige Herrschaft des Materialismus in die des Spiritualismus umwandeln müsste. Und wie selbst überrascht und berauscht von seiner grossen Entdeckung, ruft der Verfasser mit Faust aus:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen.
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die irdische Brust in Morgenrot!"

Wolff thut sich allerdings viel zu Gute darauf, dass er mit seinen Geisterchen, den „Bionten", keine neuen Wesen in die Wissenschaft eingeführt, sondern die vorhandenen Atome gewissermassen nur vergeistigt habe und dass daher seine „Biontologie" eine einfache Fortsetzung des dynamischen Atomismus sei. Zunächst ist darauf zu erwidern, dass der dynamische Atomismus, wie schon oben bemerkt wurde, nicht der mechanische Atomismus der wirklichen heutigen Naturwissenschaft sei und dass eine solche „Erklärung" und „psychologische" Weiterführung des letzteren für uns nicht einmal sinnlich erkennbaren, sondern nur hypothetisch angenommenen körperlichen Elements nur dann eine Art von Versöhnung von Naturwissenschaft und Philosophie sein würde, wenn es gelungen wäre, das mechanische „Atom" in das „Bion" zu verwandeln — was meines Erachtens, so lange man das Atom so nimmt, wie es die heutige Naturforschung auffasst — als die kleinsten

Körperteile, denen nur Unteilbarkeit, Bewegung und Gestalt zukommt und die qualitativ völlig indifferent sind — nimmermehr möglich ist. — Dass aber solche Versuche, das starre, leblose Atom in ein geistiges Kraftcentrum zu verwandeln, in der Geschichte der Philosophie doch nicht so ganz neu ist, wie der Verfasser anzunehmen scheint, beweist die berühmte Monadologie des Leibniz, der, um beide Gebiete, die Naturwissenschaft und die Philosophie, in eine engere Verbindung zu bringen, die Atome, welche Gassendi, Descartes und Newton nach dem Vorbilde der alten griechischen Atomistiker noch ganz physikalisch fassten, mit Vorstellungskräften begabte und nach Massgabe grösserer oder geringerer Vorstellungskraft unendlich verschiedene Stufen ihrer Entwickelung und zwar in aufsteigender Linie annahm: das sind die bekannten Leibniz'schen Monaden, Vorstellungsträger von verschiedenster Kapacität, in denen sich die Welt, d. h. die Unendlichkeit der übrigen Monaden auf unendlich verschiedene Weise spiegelt —. Diese unleugbar geistreich gedachte Hypothese geht jedoch in eine gewisse Künstlichkeit über, sobald Leibniz daran geht, aus diesen in unendlicher Abstufung sich kreuzenden Vorstellungscentren vermittels einer Art Analysis des Unendlichen die Bewegungs- und Veränderungsprozesse des Weltalls abzuleiten und zu berechnen —. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den „Realen" Herbarts, aus denen dieser nicht minder künstlich, wenn auch höchst scharfsinnig in seiner „Synechologie" (dem 2. Teil der Metaphysik) die materielle Natur erklärt.

Freilich ist Wolff besser daran als Leibniz und Herbart, da er die reich und methodisch entwickelte exakte Naturwissenschaft unseres Jahrhunderts vor sich hat, aus welcher er nur mit vollen Händen zu schöpfen brauchte, um für seine Theorie eine Fülle von Thatsachen und Belegen beizubringen. Bevor er aber an das wichtige Geschäft der Verifikation seiner Hypothese geht, sucht er sich den Begriff und die Tragweite seiner „Bionten" möglichst klar zu machen. Doch geben wir dem Verfasser in diesem seinem eigensten Gebiete selbst das Wort: 1) „Die Bionten sind das reale Was, das An sich der Dinge, der bleibende beharrliche, unvergängliche Träger des Seins, alles Lebens und aller Entwickelung, der natürlich gegebene Hintergrund alles sinnlich-phänomenalen

Erscheinungslebens. Sie vergehen nicht; sie altern nicht; ihr Inhalt ist Sein, Leben, Bewegung, Entfaltung. Ihrem Wesen nach haben wir sie uns so einfach wie möglich, so unseelisch wie möglich, so materiell wie möglich vorzustellen. Von den Atomen der Naturwissenschaft unterscheiden sie sich nur dadurch, dass ihr Inhalt nicht mehr die unverstandene Kraft, sondern die verstandene Begierde mit Gefühl und Intellekt alles Daseins, sowohl des sinnlich materiellen, wie des seelischen, ist. Was wir mit Materie und Seele zu bezeichnen pflegen, sind nur verschiedene Entwickelungsstadien desselben einheitlichen Urstoffs."

2) „Unermesslich an Zahl sind sie von Hause aus ihrem Wesen und Inhalte nach vollkommen gleich. Ihrem Wesen nach sind es lebende Existenzen, Lebenscentren der einfachsten Art, ihr Inhalt sind die Anlagen zu Begierde, Gefühl und Intellekt. Dieselben wirken zunächst völlig unbewusst. Bewusstsein, Selbstbewusstsein sind Entwickelungsstadien, die erst auf den höheren und höchsten Stufen der Bethätigung hervortreten Ihr Sein ist Leben und dieses besteht in dem Drange zu der Entfaltung der in ihnen schlummernden Anlagen."

3) „Dieselben können nur entfaltet werden durch einen Verkehr der Bionten unter einander Daher stehen sie insgesamt in einem gegenseitigen Einflusse auf- und untereinander. Derselbe ist bedingt durch das Leben derselben; er zeitigt die in ihnen schlummernden Anlagen. Welcher Art aber dieser ist, dafür fehlen der Sprache, welche ja vorwiegend durch die sinnlichen Daten bestimmt ist, die Worte. Nur gleichnisweise können wir andeuten: Der Einfluss ist ein derartiger, wie wenn zwei Persönlichkeiten instinktiv zu einander hingezogen oder aber instinktiv von einander abgestossen werden. Was dieses bewirkt, ist die seelische Verwandtschaft oder der seelische Gegensatz. So wittert Gretchen an „Faust" schon von ferne den Mephistopheles und fühlt sich unwillkürlich instinktartig von ihm abgestossen. Denselben Zug seelischer Verwandtschaft oder seelischen Gegensatzes bestätigt auch das Leben. Gleichheiten ziehen sich an, Gegensätze stossen sich ab; aber ebenso gilt auch das Wort: Gleichheiten stossen sich ab, Gegensätze ziehen sich an. In dieser Weise müssen wir uns

auch den Verkehr der Bionten unter einander und den dadurch bedingten Einfluss denken."

4) „Dieser Einfluss ist der reine Ausdruck des Lebens und Geschehens. Befreit noch von jeder logischen Reflexion ist er ein freier. Die Bionten sind ihrem Wesen nach frei. Diese Freiheit gehört zu ihrem Grundwesen. Erst wenn an diese von Natur aus gesetzte Freiheit der logische Reflexionsprozess von Ursache und Wirkung herangebracht wird, verwandelt sich das Geschehene in Kausalität und die vorangehende Freiheit in logische Notwendigkeit. Alsdann steht alles in dem immanenten gesetzmässigen Kausalnexus, wie solchen die Naturforschung unserer Tage fordert. Diese (?) Freiheit ist aber keine Gesetzlosigkeit, sondern birgt die höchste Gesetzmässigkeit in sich. Sie ist die Bedingung alles Geschehens in der Welt." .

5) „Als lebende Wesen verdanken sie (nämlich die „Bionten") ihren Ursprung einem Urwesen: Gott, als den Inbegriff alles Lebens. Nur lebende Wesen können aus Gott, als dem geistigen Urwesen, ihren Ursprung nehmen. Eine Vorstellung von diesem Akte können wir uns nicht machen; die Sprache und das reflektierende Denken bezeichnen ihn beziehungsweise mit Schöpfung aus nichts. Die religiöse Entwickelung dokumentiert die Erinnerung an diesen Akt. Sie beginnt mit einer dunklen Gottesahnung und erhebt sich von da bis zu einer klaren Erkenntnis dieses Verhältnisses."

6) „Die Entfaltung der schlummernden Anlagen dokumentiert sich sinnlich als der Entwickelungsprozess des kosmischen Lebens. Jene ist der reale metaphysische Hintergrund der Ausbildung für dieses zur sinnlichen Erscheinung gelangende Leben. Die Entfaltung strebt eine Ausbildung aller Anlagen an, und dieses zuletzt in einer normalen, völlig ethisch-harmonischen Weise. Die Moral ist die Quintessenz, der Höhepunkt, der tiefinnigste metaphysische Gehalt alles kosmischen Lebens und jeglicher kosmischen Entwickelung. Die Weltordnung ist in Wahrheit eine durch und durch moralische. Sie ist bedingt durch die Gleichheit der Urwesen und durch das natürliche Streben, die in ihnen gesetzten Anlagen in einer völlig gleichen, zuletzt ethisch-harmonischen Weise zur Ent-

faltung zu bringen. Die vollendete Moral ist die vollkommene Harmonie des Weltalls. Ihr strebt alles kosmische Leben zu."

7) Die sinnliche Erscheinung dieses grossen Entfaltungsprozesses ist das kosmische Leben. Er manifestiert sich in drei Stufen. Die anorganische Natur repräsentiert das Nachtleben der Bionten; die organische das Dämmerungsleben, die Kulturentwickelung endlich das Erwachen des Tages und das Tagleben der Bionten. Durch diesen Entwickelungsprozess gelangt das biontische Leben zur Selbsterkenntnis, welche schliesslich die wirksamste Unterstützung für die moralische Bethätigung ist." Bd. II. S. 119—121.

In diesen sieben Sätzen haben wir gewissermassen die Quintessenz der Wolff schen Biontenlehre, deren weitere und speciellere Ausführung in den folgenden Abschnitten 2, 3 und 4 dieses V. Hauptteils des Werkes erfolgt. Bevor wir jedoch in diese speciellen Darlegungen eingehen, möchten mir uns zu den obigen Hauptsätzen selbst einige Bemerkungen gestatten:

Zunächst sollen nach 2) die Bionten qualitativ ihrem Wesen und Inhalt nach alle gleich sein und doch wird unter 4) von einer grösseren oder geringeren Gleichheit oder Gegensätzlichkeit derselben gesprochen, wodurch ihr Verkehr und ihre Entfaltung bedingt sein soll. Hier liegt ein Widerspruch vor. Ferner: die Bionten sind an sich frei, so lange an sie nicht der „logische Reflexionsprozess von Ursache und Wirkung herangebracht wird", oder mit anderen Worten, so lange sie nicht dem Kausalitätsgesetze unterworfen sind. Zunächst entsteht hier die Frage, wann tritt das Kausalitätsgesetz an sie heran? Wenn wir noch so weit in die Zeit zurückgehen, immer sehen wir die Herrschaft desselben, sowie wir überhaupt das Dasein einer Wirklichkeit ohne dieses Gesetz uns gar nicht vorstellen können. Liegt hier schon ein unlösbarer Knoten vor, so wird er noch dadurch verwickelter, dass die Bionten vorher, d. h. bevor an sie die kausale Notwendigkeit herantrat, „frei" waren, ohne dass sie jedoch aufhörten, in höchster Gesetzmässigkeit zu agieren. „Frei", d. h. keinem Gesetz, keiner Norm, keiner Regel, keiner Notwendigkeit unterworfen und „in höchster Gesetzmässigkeit", also doch einer höheren, sei es in ihnen selbst

liegenden und über ihnen stehenden Norm und Notwendigkeit unterworfen sein: das ist ein zweiter Widerspruch. Aber abgesehen davon, welche „Gesetzmässigkeit" soll dies sein, wenn nicht eine kausale, und ist es diese, welche später erst an die „Bionten" herantritt? Wenn es aber keine kausale Gesetzmäsigkeit ist, unter welcher die Bionten in ihrem vornatürlichen Dasein (Hegel würde sagen: Die Idee der Welt vor der Weltschöpfung) sich befinden, welche andere könnte es dann sein? Der Verfasser hat es uns nicht verraten. — Oder vielleicht das Gesetz der Identität, d. h. A=A? Dies ist eine solche Gesetzmässigkeit, welche ohne die Kausalität bestehen kann. Aber das Identitätsgesetz besteht ja auch für die wirklichen Dinge; es würde also das ideelle, d. h. vorkausale Dasein der Bionten nichts Unterscheidendes, Charakteristisches und Auszeichnendes an sich haben. Hier liegt ein dritter Widerspruch.

Auch das sub 5) Gesagte erregt nicht geringes Bedenken. Hier heisst es: „Als lebende Wesen verdanken sie ihren Ursprung einem Urwesen, Gott, als dem Inbegriff alles Lebens." Dieser teistische Satz kommt hier ohne Not und auch völlig unmotiviert hineingeschneit. Gott soll also die Bionten schaffen und zwar hat diese „Schöpfung aus nichts" sogar einen biblischen Beigeschmack. Quel embarras de contraires! Zunächst ist der Begriff Gottes hier völlig neu und steht ausser allem Zusammenhange mit den vorangegangenen Entwickelungen. Dann diese Biontenschöpfung aus Nichts! Oben sub 1) wurden sie die „bleibenden, beharrlichen, unvergänglichen Träger alles Seins" genannt („sie vergehen nicht, sie altern nicht"); folglich sind sie unvergänglich, d. h. ewig. Was aber ewig ist, hat weder ein Ende in der Zukunft, noch einen Anfang in der Vergangenheit, folglich können sie nicht geschaffen sein. Zwar könnte Wolff sich hier auf zwei grosse Vorgänger berufen, auf Plato und Leibniz, von denen jener in der „Idee des Guten", dieser in der „monas monadum" eine Art Deus ex machina, jener in seine Ideenlehre, dieser in seine Monadologie hineingebracht haben. Aber bei Plato schafft die „Idee des Guten" oder eigentlich die „Zweckidee", da sie der Träger der Teleologie der Welt ist, die übrigen Ideen nicht. Als altattischer Republikaner konnte ihm die königlich monarchische Herrschaft einer einzigen

Idee nicht behagen: bis zu einem gewissen Grade ist sie in dem Adelsstaat der Ideen auch nur par inter pares (vielleicht so etwas wie der **ἄρχων ἐπώνυμος** in der alten Verfassung), wie es seinem aristokratischen Sinne entsprach. Gottfried Wilhelm Leibniz jedoch, dessen ganzes politisches Leben dem Ausgleich (bald zwischen dem Papst und dem Kaiser, bald zwischen diesem und den Territorialfürsten, dann wieder zwischen diesen und ihren Ständen, dann wieder zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus u. s. w.) gewidmet war, brauchte für seine Monadenwelt, in der jede Monade vorstellend das ganze übrige Universum in sich, wenn auch in verschieden abgestufter Klarheit, spiegelt, einen Ausgleicher, der die unausgleichbaren Gegensätze, die aus diesen gegenseitigen Spiegelungen entstehen, vermittelt, und so musste er eine höchste Monade haben, welche den Grund der harmonia praestabilata der Welt in sich trägt. Aber weder Plato noch Leibniz liessen ihre „Ideen" resp „Monaden" aus einem Schöpfungsakt hervorgehen.

Ein eigentümliches Bedenken ist mir sub 6) aufgestossen. Dort heisst es: „Die Entfaltung (der „Bionten" nämlich) strebt eine Ausbildung aller Anlagen an, und dieses zuletzt in einer normalen, völlig ethisch-harmonischen Weise." Das verstehe ich nicht, noch weniger aber das Folgende: „Die Moral ist die Quintessenz, der Höhepunkt, der tiefinnerste metaphysische Gehalt alles kosmischen Lebens und jeder kosmischen Entwickelung." Wie vorhin die Theologie, so schneit hier die Moral ganz unmotiviert in die Betrachtung hinein. Auch steht dieser Satz nicht in Übereinstimmung mit der Stellung, die der Verfasser der Ethik zwischen der Naturphilosophie und der Metaphysik (nämlich am Anfange des Bd. II), wie ich oben bemerkt habe, angewiesen hat. Aber abgesehen von diesem rein formellen Fehler verstehe ich nicht recht, wie nach dem Bisherigen die obigen Sätze zu begründen wären. Gewiss! Die Ethik erhebt sich über die Physik. Diese hat die Gesetze der Welt des Thatsächlichen, jene die Normen und Prinzipien festzustellen, welche zur Schaffung einer idealen Welt des Sollens führen. Beide aber finden ihre Begründung in der Metaphysik, welche die letzten Gründe der

realen und der idealen Welt, sei es in ihrer Identität (Monismus), sei es in ihrer Verschiedenheit (Dualismus) zu entwickeln hat. Wolff strebt offenbar einem Monismus zu (der eigentlich bei ihm eine Art aufsteigender Trinität ist: Gott, die Bionten und die Atome). Aber mir ist die Brücke noch nicht sichtbar, welche (gerade vom Standpunkt der „Biontologie") von der Physik zur Ethik hinüberführt. Vielleicht hat der Herr Verfasser gerade durch die fehlerhafte Stellung, die er der Ethik in seinem System angewiesen hat, sich die Sache unnötiger Weise erschwert. Dann aber die Hauptsache: wo nimmt Wolff die Berechtigung her, aus seinem streng kausalen Weltzusammenhang, der jede Zweckidee ausschliesst, die Forderung des Sollens, d. h der Schaffung einer über die physische hinausgehenden ethischen Welt aufrecht zu erhalten? Oder liegt das Recht hierzu in seiner Metaphysik, also in seiner Lehre von den „Bionten" etwa begründet? Diese „Urwesen" sind in sich völlig gleich, wie wir oben gesehen haben und der Grund aller Weltentwickelung liegt in ihrem Streben, „die in ihnen gesetzten Anlagen in einer gleichen Weise zur Entfaltung zu bringen." Aber wo liegt hier das Ethische? „Gewiss, könnte mir Wolff antworten, alles, was ihre „Welt des Sollens" je hervorzubringen vermag, ihr ganzer ethischer Inhalt, liegt bereits als „Anlage" in den Bionten, folglich ist hierdurch der Übergang von der Physik zur Ethik gegeben." Wirklich? Wir werden später bei dem Problem der Freiheit sehen, wie weit dieser eventuelle Einwand meine Bedenken aufzuheben imstande ist. Denn gerade, um dieses hier vorweg zu nehmen, beim Problem der Freiheit muss es sich entscheiden, ob Wolffs Monismus echt und konsequent durchgeführt ist. Alle idealistische Ethik setzt eine Vernichtung der Physis zu Gunsten des Ethischen voraus, so bei Kant, so bei Fichte („Das Weltall ist der Schemel meiner Pflichterfüllung"). Wogegen alle realistische Ethik (Spinoza-Hegel und seine Schule, Schleiermacher, Wundt u. a.), die ethischen Motive und Zwecke in dieser thatsächlichen Welt suchen und ihre Ausgestaltung anstreben. — Und nun endlich sagt Wolff: „Die vollendete Moral ist die vollkommene Harmonie des Weltenalls. Ihr strebt alles kosmische Leben zu." Wollen wir nicht, wie einst der alte tiefsinnige aber leider allzu mystische Schellingianer

Krause*) über der terrestischen, noch eine planetarische oder gar eine kosmische Menschheit annehmen, welche so ziemlich trotz der Verschiedenheit ihrer physischen Bedingungen dasselbe psychische Leben und dieselben ethischen Vorstellungen haben soll —, ich sage, wollen wir nicht in diesen Abgrund von Phantastik uns stürzen, so entsteht die Frage, mit welchem Recht können wir das Wort „ethisch" über die Dimensionen dieses unseres Planeten Erde, den wir bewohnen, hinaus, auf etwaige kosmische Bewohner von ähnlicher Organisation und ähnlicher seelischer Entwickelung wie wir, übertragen? Befinden wir uns hierbei noch in den Grenzen und auf der „Grundlage der exakten Naturforschung?" Doch muss ich mir eine Analyse der Wolff'schen Ethik für später vorbehalten, und mich jetzt der oben unterbrochenen Analyse der Biontologie zuwenden.

Wir befinden uns eigentlich jetzt mitten in der Naturphilosophie Wolffs, und zwar zunächst in jener Region, die er das „unbewusste Nachtleben der Bionten" nennt, im Reiche des Anorganischen, wo das Atom herrscht, und die chemischen und physikalischen Kräfte die Welt aufbauen. Hier sehen wir:

„Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen."

Ja wohl! „Harmonisch all' das All durchklingen", wie Goethe sagt in Erinnerung an jene dunkle altpythagoräische Lehre von der klingenden Welt-Harmonie, deren schwacher Wiederklang uns noch in unseren mathematisch-musikalischen Tonverhältnissen erreicht. Strebt ja doch unsere ganze moderne Atomistik und Astrophysik einer mathematischen Grundlegung zu, nach deren weiterem Ausbau

---

*) Vergl. Krauses „Urbild der Menschheit" (2. Aufl. 1819, S. 117 fg.). Die beiden Hauptwerke Krauses, abgesehen von allem Andern, was später seine Schüler wie Leonhardi, Ahrens, Lindemann u. A. herausgegeben haben, sind: „Vorlesungen über das System der Philosophie" (1828) und „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft" (1829).

die alte pythagoräische Ahnung von der grossen musikalischen Weltharmonie eine exaktere Gestalt annehmen dürfte . . . . Ach! ihr armen Klaviertrommler, Virtuosen, Kontrabassisten und Komponisten, dann könnt Ihr mit Euren Präludien, Symphonien, Arien und Ouverturen einpacken, wenn wir erst die Gesetze dieser Weltenmusik erforscht haben und — eine Kleinigkeit! — unser akustisches Gehör, bei einem etwas beschleunigteren Tempo in der Höherbildung des menschlichen Organismus, erst im Stande sein wird, die Welt-Symphonien zu geniessen. Wer wird dann noch auf den Singsang Eurer Primadonnen und Tenöre und das Jammergezirpe Eurer Instrumente hören wollen! Und Ihr Wagnerianer-Jünglinge, freut Euch! Wenn Ihr das Bischen ästhetisches Gehör bis dahin noch nicht ganz eingebüsst habt, werdet Ihr eine „Unendliche Melodie“ von ganz anderem Kaliber zu hören bekommen, und — ohne teures Entree.

Doch bis dahin kann noch eine lange Zeit vergehen. Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist es, die physische Welt nach ihrer mathematischen Gesetzmässigkeit zu erkennen. Hier möchte ich nur beiläufig — des bekannten bisher ungelösten Grundproblems in der heutigen Atomistik erwähnen, wie bei aller Voraussetzung einer zufälligen Atombewegung in den Resultaten derselben doch eine mathematische Gesetzmässigkeit sowohl in den Bewegungen der Weltkörper, als in den Molekularbewegungen in den Einzelkörpern sich ergeben kann . . . . . . Doch liegt uns diese schwierige Frage hier nicht im Wege. Wir schreiten in der Analyse des Wolff'schen Werkes weiter und gelangen an den Punkt, wo aus der Biontenbewegung sich der sogenannte Weltäther bildet. Biontenbewegung? Wer gab ihnen die erste Bewegung? Gott, würde Hermann Wolff antworten. Das führt uns auf die alte Streitfrage in der Aristotelischen Metaphysik vom *πρῶτον κινοῦν* und vom *κινητόν*, vom ersten Beweger und vom Bewegen. Aber der erste Beweger darf selbst nicht bewegt sein, sonst kann er keine unendliche Bewegung ausüben. Aber wie kann, frägt der alte Stagirite, das *ἀκινητόν* eine *κίνησις*, wie kann das Unbewegte eine Bewegung ausüben? Wie kann, ins „Biontologische“ übertragen, der den Bedingungen von Raum und Zeit nicht unterworfene Gott auf die doch wohl im Raum und in der Zeit befindlichen Bionten eine

erste Bewegung ausgeübt haben? Denn jede Bewegung ist nur im Raume denkbar, und wenn Wolff auch als Antikantianer Raum und Zeit nicht als reine Anschauungsformen, sondern als reale Seinsformen anerkennen wird (er spricht sich über das wichtige Raum- und Zeitproblem nur kurz aus), so ist damit der Widerspruch der ersten Biontenbewegung erst recht nicht beseitigt.

Doch gehen wir in unserer Betrachtung weiter. Vom Äther gelangen wir zum eigentlichen Begriff der Materie, zu den Elementen und Grundstoffen der Chemie. In der Frage nach der Entstehung der chemischen Elemente und nach dem Wesen der chemischen Gesetze befindet sich der Verfasser ganz auf dem Boden der heutigen Naturwissenschaft. Hier ist es denn nicht uninteressant zu sehen, wie geschickt Wolff die Hypothesen und Thatsachen der gegenwärtigen Chemie und Physik mit seiner Biontologie zu verschmelzen gewusst hat. So z. B. meint er in Betreff der chemischen Elemente, deren Zahl jetzt etwa 73 beträgt, dass alle ihre Unterschiede in der „periodischen Funktion" ihrer Atomgewichte bestehen. Das sagt allerdings auch die heutige Chemie. Nun aber folgert er weiter: „Gewicht ist gemessene Kraft. Kraft ist Begierde zum Leben. Kommen alle Unterschiede in den Elementen auf periodische Funktionen der Atomgewichte hinaus, so heisst dieses mit anderen Worten, die Unterschiede sind durch die Anzahl der Gewichtseinheiten bedingt, die in dem Atome eines Elements zur Erscheinung gelangen. Jede solche Gewichtseinheit nun ist repräsentiert durch ein Bion. Bestimmen demnach die Unterschiede in den Gewichten der Atome die Unterschiede in den Elementen, so resultieren dieselben endgiltig aus der Anzahl der Bionten, welche in dem Atome eines Elements vereinigt sind. In einem Elemente, welches schwerer ist, werden mehr Gewichtseinheiten oder Bionten in den Atomen desselben vereinigt sein, als in einem Elemente, welches leichter ist. Alle qualitativen Unterschiede sind auf quantitative zurückgeführt und die letzteren sind Unterschiede der Vereinigung der Anzahl der Bionten zu den Atomen der zur sinnlichen Erscheinung gelangenden Elemente."

Dieses ist allerdings überraschend einfach: nur gewinnt die Sache eine andere Gestalt dadurch, dass der Verfasser es vorge-

zogen hat, das Wort „Atom“ hier in der Bedeutung von Körper-Atom oder, was gebräuchlicher ist, Molekule zu gebrauchen, während er früher immer nur, in Uebereinstimmung mit der heutigen Atomistik, das Aether-Atom darunter verstanden hat. Nun sind diese Aetheratome nichts als die Bionten (gewissermassen nach ihrer physikalischen Erscheinung), hiernach würde obige Entwickelung anders lauten, wenn wir überall statt „Atome“ „Molekule“ und statt der „Bionten“ „Aetheratome“ setzen würden. In dieser Gestalt jedoch ist diese ganze biontologische Umdeutung der chemischen Vorgänge nur ein anderer Ausdruck dessen, was auch die heutige Chemie annimmt, z. B. R. Martin und Richard Meyer.

Dasselbe Verfahren (Aetheratome = Bionten) beobachtet der Verfasser bei der Darstellung der Bildung der Weltkörper. Auch hier haben die schweren Bionten oder Aetheratome das Innere sich gebildet, die leichteren die atmosphärische Hülle, und die ganz leichten erfüllen den Weltraum als Aether: so ist der astronomische Grund des Universums die weitere Stufe „innerer biontischer Lebensentfaltung“. Aber die Biontenverbindungen lösen sich auch auf, ja, sie sind in einer ewigen Verbindung und Trennung begriffen und dieser Vorgang, mataphysisch als Werden bekannt, zeigt sich durch das ganze Universum als Leben und Tod. Aber in der Natur giebt es keinen wirklichen Tod; denn jede Trennung der Bionten ist nur die Bedingung für eine neue Verbindung, d. h. für ein neues Leben. Freilich ist damit noch nicht der innere Grund dargelegt, warum die Bionten sich nach einer Zeit des Zusammenseins wieder trennen müssen. Der Verfasser nennt es das Schicksal, das Fatum der Welt: damit ist nun die Notwendigkeit des Vorganges, aber noch nicht der innere Grund dieser Notwendigkeit erklärt. Ja, bei der innern Gleichheit der Bionten (s. Bd. II, S. 119) ist eine solche φιλία καὶ νεῖκος der Urelemente, wie der alte Empedokles es nannte, kaum erklärlich. Natürlich werden nun auch die höheren physischen Lebensformen nach demselben Prinzip analysiert, so z. B. die Krystallisation, welche durch Appositon und die organischen Zellen, welche durch Intusception der „Bionten“ sich bilden. Mit dem Begriffe der Zelle tritt die Analyse in das Reich des Organischen ein, welches nun eine Weile der

Mittelpunkt der Betrachtung bleibt. Wie in der unorganischen Natur die Erscheinungen des Drucks, des Lichts, des Schalls, der Wärme und der Elektricität auf der Gemeinsamkeit der molekularen Bewegungsvorgänge beruhen, so auch hier im Organischen, wo die Funktionen der Ernährung, der Fortpflanzung, der Bewegung und der seelischen Bethätigung ebenfalls die molekularen Bewegungen eines jener unorganischen Prozesse gemeinsam haben. Nur dass hier im Organischen die genannten Funktionen gesondert auftreten und specifische Organe zu ihrer Bethätigung besitzen. Und so wiederholt sich jener Grundvorgang, wenn wir auch ins Einzelne der organischen Funktionen hinabsteigen, auch bei der Ernährung der Organismen in der Stoffaufnahme, Stoffassimilisation und Stoffausscheidung, ferner bei der Fortpflanzung, wo das Wachstum des Einzel-Iindividuums über das individuelle Maass hinaus in Bezug auf einen Teil desselben ein neues Ganze bewirkt und so trotz des scheinbaren Untergangs des Individuums in einem neuen modifizierten Einzelwesen die Gattung erhalten wird u. s. w. Dass die organische Welt gerade diese vier Funktionen zeigt, hat nach Wolff einen teleologischen Grund, damit die Bionten zur Entfaltung ihrer höchsten Anlagen, und zwar des sog. „Moralfaktors“ gelangen: wir bitten unsere Leser nachzusehen, was wir oben über die „moralische“ Spitze der Biontologie gesagt haben. . . .

In demselben Abschnitt (III. Th. V, Bd. II) findet sich der Verfasser auch mit der Darwinistischen Descendenzlehre, Kampf ums Dasein, Anpassung, Vererbungstheorie u. s. w. ab, allerdings in einer, wie mir scheinen will, für die Wichtigkeit dieser Lehren des Darwinismus etwas zu beiläufigen und zu wenig ausführlichen Weise. Die grösste und folgenreichste Entdeckung der organischen Naturforschung in diesem Jahrhundert durfte zumal in einem auf die Thatsachen der heutigen Naturwissenschaft sich stützenden philosophischen Werke eine eingehendere Behandlung verdienen. Dagegen ist den beiden animalen Funktionen, Bewegung und Empfindung, sowie der ganzen Sinnesphysiologie und der sich daran schliessenden Erkenntnisfunktion ein weiter Raum gegeben (Bd. II, S. 177/9). In dieser ganzen psychologischen Darlegung ist ohne Zweifel das wichtigste: die Erklärung des Bewusstseins,

welches nach Wolff nicht ein Zustand, sondern eine Reihe ununterbrochen wiederholter psychischer Akte innerhalb des „Bion“, ein Bewusstwerden, ist: eine Reaktion des Bion gegen die von Aussen her kommenden Erregungen und demnach inneren Veränderungen desselben, die Wolff „Bewusstseinsqualitäten“ nennt. Aber mit diesen Akten des „Innewerdens“ seines und eines fremden Seins zugleich ist zwar der Bewusstseinsprozess beschrieben, aber nicht erklärt: es bleibt auf diesem Standpunkte ein Rätsel, wie A seiner selbst und Nicht-A zugleich inne werden und als eins empfinden kann. Hier liegt die Schwäche und die Grenze des Empirismus. Wolffs Polemik gegen Ed. von Hartmanns Theorie des Bewusstseins („Die Losreissung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung und die Opposition des Willens gegen diese Opposition“) ist zutreffend; denn in der That ist diese ganze Definition des Philosophen des Unbewussten eine geradezu mythologische. Nicht ohne Scharfsinn hat dann Wolff die freilich noch sehr hypothetischen Erklärungsversuche der Physiologen, betreffend die Vorgänge der Zellendifferenzierung im Zellenapparat des Gehirns, auf seine Biontologie übertragen. In Betreff der Morphologie des Zellensystems, welche hier ziemlich weitläufig und gründlich behandelt ist, stützt sich der Verfasser wesentlich auf die Arbeiten von Nägeli, Kölliker, Häckel u. A., wie er überhaupt diesen anatomisch-physiologischen Auseinandersetzungen einen nach meinem Gefühl allzugrossen Raum gegeben hat. Hier, wo Wolff Gelegenheit hatte, vielfach den Parallelismus zwischen Reiz resp. Empfindung und Bewegung zu streifen, wäre dagegen der Ort gewesen, die Grundthatsachen der heutigen Psychophysik, welche die gegenseitige Abhängigkeit jener drei Funktionen in quantitativ möglichster Exaktheit darstellt, vom Standpunkte der Biontologie zu betrachten. Doch habe ich zu meinem Bedauern hier eine empfindliche Lücke wahrgenommen. Interessant dagegen sind die Bemerkungen des Verfassers über Zellenseele, Pflanzenseele und Tierseele, so weit sich in ihnen die Bethätigung des organischen und animalen Lebens der Bionten dokumentieren soll. Doch müssen wir, so verlockend es auch ist, dem Verfasser in seinen Kreuz- und Querzügen durch das organische Reich der

Natur zu folgen, diesen ganzen Abschnitt hier verlassen, um nur noch einen Blick auf den letzten wichtigen (IV.) Abschnitt der Biontenlehre zu werfen.

Dieser Abschnitt, der die Anthropologie im weitesten Sinne umfasst, beschäftigt sich mit dem „Tagesleben" der Bionten, im Gegensatz zu dem vorangegangenen Kapitel, welches das „Nachtleben" derselben betraf. Doch ist diese Bezeichnung insofern nicht ganz zutreffend, als ja schon früher das Erwachen und die Theorie des Bewusstseins behandelt wurde. Hier sind es nun eine Reihe wichtiger Punkte, die zur Sprache kommen, insbesondere soweit sie den Menschen, sein anthropologisches und psychisches Wesen und seine intellektuellen und ethischen Beziehungen zur Gattung betreffen. In der Entstehung des Menschen in der Reihe organischer Wesen auf unserem Planeten sieht Wolff nicht — hier unterscheidet er sich von den Materialisten und Monisten von der Art Häckels — die Fortsetzung und Höherbildung des tierischen Lebens, sondern das Hervortreten einer neuen Idee im biontischen Lebensprozess mit der ausdrücklichen Bestimmung, Erkenntnis und Moral zu realisieren. Ihm liegt der Schwerpunkt des menschlichen Lebens in der psychischen Bethätigung nach der intellektuellen und ethischen Seite hin. Hier betont Wolff ausdrücklich den idealistischen Charakter seines Systems. Und was von einzelnen Menschen gilt, hat noch mehr Geltung von der Gesamtheit der Menschen in ihren gesellschaftlichen und staatlichen Verbänden: Wissenschaft, Kunst und Technik sind und bleiben die Höhepunkte aller Kulturentwickelung. Die Solidarität und Zusammengehörigkeit aller Individuen der Menschengattung kommt hier erst zum adäquaten Ausdruck Das ist das Menschenreich, in welchem das Tagesleben der Bionten sich voll und ganz darstellt. Hierin findet der Verfasser „das metaphysische Wesen" des Menschen Daran schliesst er einige kurze, aber mehr hypothetische Erörterungen über die Frage, ob mit dem Ablauf der Periode dieser Menschheit ein neuer Entwickelungsprozess eintreten wird, der etwa um den heutigen so weit hinausgehen würde, wie dieser über das Tierleben. Wolff verneint diese Frage aus nicht ganz triftigen Gründen. Denn selbst vom Standpunkt der Biontologie muss man

doch annehmen, dass mit den beiden Funktionen Erkenntnis und Moral das Wesen der neuen Entwickelung nicht erschöpft sein kann. Also warum soll man nicht eine neue Entwickelungsreihe der Menschheit für möglich halten? Die Perspektive in die Unendlichkeit hat immer etwas sehr Tröstliches. Hätte der Verfasser diese Frage bejaht, so brauchte er nicht das Problem der individuellen persönlichen Unsterblichkeit (II, S. 247) aufzuwerfen. Denn seine Gründe in dieser viel ventilierten Frage sind sehr dürftige und kaum ernsthaft auf die Sache eingehend. Etwas gründlicher geht Wolff im Abschnitt 8 des Th. III. dieses zweiten Bandes auf das Problem ein: „Der empirisch-psychische Realismus und die Unsterblichkeit". Freilich dürfte es schwer sein, hier den Gründen der Verteidiger wie der Gegner der individuellen Seelenfortdauer ein wesentlich neues Moment noch hinzuzufügen, weil ohne jene Annahme die auf Erden unmögliche Verwirklichung der sittlichen Bestimmung des Menschen undurchführbar wäre. Kant selbst, welcher aus dem psychologischen Wesen der Seele die individuelle Fortdauer abzuleiten für unmöglich hielt, musste sich bekanntlich in das Gebiet der Ethik flüchten und jene ganze Forderung für ein „moralisches Postulat" der reinen Vernunft erklären. Gustav Teichmüller hat das weitschichtige Material in dieser Frage vollständig zusammengestellt in seinem interessanten Werke: „Über die Unsterblichkeit der Seele". (Leipzig 1874).

Wir waren genötigt, in der Analyse des Wolff'schen Werkes behufs grösserer Klarheit den gesamten 2. Teil „Das Moralproblem" zunächst auszuscheiden. Jetzt am Schlusse unserer Übersicht müssen wir das Übergangene nachholen. Doch erlaubt uns zu unserem Bedauern die Kürze des uns zugemessenen Raumes nicht, diesem wichtigen Teile des Werkes, welches den Inhalt und die Gesetze der Moral behandelt, nach Gebühr gerecht zu werden. Wir werden uns also nur auf einige Andeutungen beschränken müssen, um dem Leser den ethischen Standpunkt des Verfassers klar zu machen.

Wolff steht in der Ethik auf dem hier allein sichern psychologischen Boden. Er analysiert die menschlichen Handlungen, untersucht ihre Motive und Endzwecke und gelangt zu einem Urteil

über das Wesen des sittlichen Momentes im Handeln. Schon die Untersuchung der Natur des Begehrens und Wollens ist rein psychologisch und in derselben Richtung bewegen sich die folgenden Abschnitte (II, III und IV), welche das gesamte Gefühlsgebiet im Seelenleben, soweit ihnen Motive für menschliche Handlungen entspringen, untersuchen. Wir haben hier eine ziemlich vollständige Psychologie der Gefühle vor uns, in welcher keine Kategorie derselben, von den sinnlichen und ästhetischen bis zu den intellektuellen, moralischen und religiösen Gefühlen in ihren unendlich feinen Übergängen, Nuancen und Schattierungen übergangen ist. Auch die sogenannte Mechanik und Statik der Gefühle, ein bisher von den Psychologen noch wenig bearbeitetes Terrain, ist hier nach den wesentlichen bisherigen Thatsachen und Gesetzen berücksichtigt. Diese ganze Welt von Gefühlen wird aber von zwei Grundempfindungen beherrscht, die überall nur in unendlich modifizierter Form und Gestalt wiederkehren: Lust und Unlust, laetitia und tristitia, wie die alten Psychologen schon sagten und die Komposition beider in den so interessanten, gerade im Gebiete der Ästhetik und der Kunst heimischen „gemischten Gefühlen".

Doch bildet das ganze Gefühlsleben nur erst die eine, die eudämonologische Wurzel der Motive für das menschliche Handeln. Wie bekannt ist, hat es berühmte und einflussreiche Moralsysteme gegeben, die sich überhaupt nur mit dem Eudämonismus als Triebfeder alles Handelns, begnügt haben. Die zweite Motivationsquelle ist nun bei Wolff der sogenannte „Moralfaktor" und in dessen näherer Entwickelung besteht nun die eigentliche Ethik des Verfassers (Abschnitt 5, 6, 7 und 8). Auch hier sucht er nach dem psychologischen Moment, dem „Quellpunkt der Moral", und findet ihn im Zustande des Respekts oder der Achtung der im Wesentlichen gleich organisierten Menschheit voreinander. Verwandte seelische Zustände sieht er im Staunen, in der Bewunderung, im Majestätischen, im Erhabenen. Hieraus ergeben sich für den Verfasser acht moralische Grundgesetze, welche ihre Forderungen in kategorischer Form aussprechen. Dieselben stimmen so ziemlich mit den moralischen Geboten des Dekalogs überein: „Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen", „Du sollst die Ehe nicht brechen",

„Du sollst nicht stehlen“ u. s. w. Bei jedem dieser „Grundsätze“ zeigt Wolff, wie es auf das Gefühl der „Achtung“, sei es vor dem Körper, vor der Seele, vor dem Eigentum des andern oder unserer selbst sich reduzieren lässt. Hierbei polemisiert er in einer langen Anmerkung (Bd. II S. 65 bis 66) gegen Kirchmann, dem er ja selbst so mancherlei Anregungen verdankt, und gegen dessen Autoritäten Moral. Ich habe schon vor 6 Jahren die falschen Grundvoraussetzungen der Kirchmann'schen Ethik nachgewiesen, einer Theorie, nach welcher für die Autoritäten selbst (Gott, Fürst, Volk*), Vater) das Sittliche oder Gebot gar nicht besteht: Princeps legibus solutus, wie die römischen Juristen sagten. Aber der Irrtum Kirchmanns besteht darin, dass er das sittliche Moment seiner Autoritäten, die ihm eine „lex aeterna“ ist, nicht als „ratio“, sondern als „potestas“, ja sogar als „vis“ d. h. als Naturmacht fasst. Diese über Hallers („Restauration der Staatswissenschaften“) und noch über Stahls theokratisch-theologische Begründung der Ethik hinausgehende Fassung, die dem ehemaligen altpreussischen Demokraten und Steuerverweigerer so schlecht zu Gesichte steht, verliert jedoch, um gerecht zu sein, viel von ihrem abstossenden Charakter, wenn man bedenkt, dass Kirchmann in den „Grundbegriffen des Rechts und der Moral“ (2. Aufl., Berlin 1873) dieses brutal-naturalistische Prinzip doch erheblich zu mindern bemüht ist und zwar durch die Ethisieruung des Begriffs Autorität durch den Begriff der „Achtung“. Vgl. in dem oben citierten Buche: „Inhalt des Sittlichen“ S. 63 ff.

Dass Wolffs jetzige Fassung (früher war er ja selbst Anhänger dieser Autoritäten-Theorie) würdiger, menschlicher und vor Allem liberaler ist, gereicht ihm zum Lobe. In den folgenden Abschnitten werden dann die wichtigen ethischen Probleme des höchsten Gutes, des Tugend- und Pflichtenbegriffs, des Gewissens, des sittlichen Charakters etc. entwickelt. Die beiden letzten (7 und 8) Abschnitte dieses Teils sind dann den grossen und viel behandelten Fragen der „Willensfreiheit“ und des „Glücks“ gewidmet. (Das letztere in

*) Vgl. meine „Philosophie der Gegenwart, ihre Richtungen und ihr Hauptvertreter“ (Leipzig 1888, Z. 591—640).

Form eines dem Plato nachgebildeten Dialogs.) Um hier gleich bei letzterem Punkte zu bleiben, so erweist sich Wolff hier als scharfer Gegner aller pessimistischen Lebensauffassung, was er dann im letzten (III.) Theil dieses zweiten Bandes („Der empirisch-psychische Realismus und der Pessimismus“, S. 269 ff.) weiter ausführt und ergänzt. Dass dann Wolff in dem wichtigen 7. Kapitel das schwierige Problem der „Willensfreiheit“ nicht löst und auch von seinem Standpunkte aus nicht lösen konnte, war vorauszusehen. Um beiden Teilen, den Indeterministen und den Deterministen, gerecht zu werden, hat er der Physik das sinnreiche Gleichnis vom Parallelogramm der Kräfte entlehnt, aber ohne doch recht zu überzeugen. Aber mit diesem physikalischen Gleichnis selbst („Zwei Seitenkräfte wirken auf einen Punkt. Ist die erstere im Verhältnis zur zweiten gleich Null, so wird der Gegenstand in der Richtung der zweiten fortbewegt; ist die zweite Seitenkraft im Verhältnis zur ersten gleich Null, so wird er in der Richtung der ersten fortgesetzt; sind beide Seitenkräfte gleich stark, so wird er nach dem Parallelogramm in der Richtung der Diagonale des Parallelogramms der Seitenkräfte fortbewegt“) stellt sich schon der Verfasser auf die Seite der Deterministen, obgleich seine Neigung ihn nach der Seite der Verteidiger der Willensfreiheit hinzieht. So kommt es, dass dieser ganze Abschnitt, wie noch manche andere Kapitel des umfangreichen Werkes, nicht wie aus einem Guss heraus gearbeitet ist. Die zwiespältige Stellung des Autors zum Problem wirkt daher auch auf den Leser zurück. Dr. Wolff hat wohlgethan, diesen ganzen der Ethik gewidmeten Teil (S. 1—112) in einer Separatausgabe unter dem Titel „Handbuch der Ethik“ zu publizieren, da er alle Standpunkte, alle Fragen und Probleme der ethischen Wissenschaft hier in gedrängtester Kürze zwar, doch aber vollständig und erschöpfend behandelt hat. Behandelt — ob aber auch endgültig gelöst? Dies ist freilich eine andere Frage.

Wir wollen von vornherein zugestehen und anerkennen, dass das eudämonistische Moment im Sittlichen in seiner ganzen Mannigfaltigkeit und nach allen Richtungen des Gemütslebens hin vom Verfasser berücksichtigt worden ist. Dieses allein muss schon seiner Ethik, die keine blosse Sammlung von moralischen Vor-

schriften ist, einen hohen Wert verleihen. Denn gerade der Reichtum und der Wechsel des psychischen Lebens giebt erst den echten menschlichen Hintergrund, auf welchem sich die ethischen Prozesse die ja nichts als psychische Vorgänge sind, abspielen. Will man aber der Ethik als Wissenschaft in weiteren Kreisen Freunde werben, so ist das Verfahren, wie es Wolff eingeschlagen hat, durchaus zweckmässig. Nur durch den Hinweis auf den Reichtum, die Fülle und die Tiefe menschlichen Seelenlebens wird man auch Interesse erwecken für ethische Gesetze, denen jene Seelenprozesse als Material dienen.

Dem gegenüber können wir nun in Beantwortung unserer obigen Frage, auch mit unseren Bedenken nicht zurückhalten.

Zunächst scheint mir der Übergang vom „eudämonistischen" zu dem „moralischen" Moment nicht genügend vermittelt und motiviert, ja zu künstlich und gewaltsam zu sein. Wo liegt die zwingende Gewalt des Sittengesetzes? Die durch die Jahrhunderte hindurch gehende, durch Vererbung gefestigte Norm lässt eine so ausgedehnte und immer grösser werdende Abweichung vom Sittengesetz, wie sie die Kriminalstatistik aller Völker ausweist, unerklärt. Hat das Sittengesetz durch Tradition und Vererbung die Kraft eines Naturgesetzes erlangt, wo kommen die vielen Verbrechen her und vor allem die ausgedehnte unmoralische Gesinnung in unserer Zeit? Wie kommt es dann, dass die Gesetzgebung unseres Jahrhunderts die Kriminalstrafen, die früher im Sinne des humanen 18. Jahrhunderts gemildert waren, jetzt immer mehr verschärft? Hieran schliesst sich naturgemäss die Frage, ob die Individuen und die Völker im sittlichen Fortschritt oder Rückschritt begriffen sind? Und ob der intellektuelle Fortschritt, welchen die Menschheit unzweifelhaft beschreibt, notwendig, wie es doch scheint, mit einem moralischen Rückschritt verbunden sein muss? Auf alle diese Fragen giebt Wolff hier, wo die Ethik von den Erfahrungen der Kulturgeschichte beleuchtet werden müsste, keine Antwort.

Obige Einwände werden aber nicht erschüttert durch die Art, wie Wolff den Charakter des Zwingenden des Moralgesetzes sich zu erklären sucht: „Fragen wir uns nun zuletzt, was dieses Moralgesetz bedeute, so kann die Antwort darauf nur lauten: Nichts

anderes wie die innere Harmonie in dem Leben und in der Entwickelung der im wesentlichen gleich organisierten Menschheit. Dieses bringt jedes einzelne Gesetz zum Ausdruck. Und daraus (?) erklärt sich das absolut Verbindliche, das schlechthin Gebietende, die kategorische Form, in welcher jedes einzelne Gesetz Gestalt annimmt. Jedes ist ein Ausdruck dieser inneren Harmonie, jedes einzelne ist ein Bruchteil derselben, jedes einzelne drückt einen bestimmten Teil dieser Harmonie aus; von jedem gilt das gleiche Soll, die gleiche absolute Verbindlichkeit, jedes tritt in der gleichen kategorischen Form auf. Ist eines derselben verletzt, so ist mit diesem das ganze Gesetz verletzt. Aber erst in ihrer Gesamtheit sind sie imstande, dieser Harmonie Ausdruck zu geben, die das Wesen der gleichen körperlich-seelischen Organisation mit sich bringt."

Aber bei aller Anerkennung der Richtigkeit der Voraussetzung der im wesentlichen gleichen physiologischen und seelischen Natur der Menschen bleibt doch die Frage bestehen, warum die Abweichungen von der Norm, also im Sinne des Autors, die Störung dieser natürlichen Harmonie, d. h. die Immoralität und das Verbrechen, so häufig sind? Ebenso bleibt unsere obige Frage, wie das Gesetz der Vererbung innerhalb dieser körperlich-seelischen Organisation immer grössere Abweichungen im Verlaufe der Geschichte der Menschheit hervorbringen konnte, unbeantwortet.

Um von manchen anderen sich mir aufdrängenden Bedenken hier zu schweigen, möchte ich dann dem Zweifel Ausdruck geben, ob die Art, wie der Verfasser sich das Verhältnis von Recht und Moral denkt, etwa ganz einwandsfrei sei Überhaupt hätten wir hier eine methodologische Erörterung über die Prinzipiengemeinschaft oder Prinzipiendivergenz von Ethik und Rechtsphilosophie gewünscht, da von der Entscheidung dieses Punktes eine ganze Reihe moderner politischer und socialer Fragen abhängt. Eine heutige Ethik muss aber diese Materie behandeln. Denn die Lösung, die Wolff für die Gebrechen im heutigen Gesellschaftsleben in der Erziehung sucht, macht zwar seinem Standesbewusstsein alle Ehre, kann aber bei weitem nicht genügen. — (Bd. II, Th. VI, Abschn. V, 283—287.)

Wer, wie der Verfasser dieses Werkes, mit einer neuen Welt-

erklärungstheorie, mit einem neuen philosophischen Prinzip hervortritt, muss das Bedürfnis fühlen, sein neues System den andern Standpunkten der Gegenwart gegenüber zu rechtfertigen. Der Autor hat dieses im letzten (VI.) Teil des gesamten Werkes und zwar in acht besonderen Kapiteln gethan. Wir können dieses Verfahren nur anerkennen, um so mehr, als er das Werk selbst hierdurch rein gehalten hat von allen polemischen und apologetischen Zuthaten, indem er aus diesen notwendigen Nachzüglern ein besonderes Armeekorps zusammengestellt hat.

Seinen eignen erkenntnistheoretischen Standpunkt, von welchem er sein Werk beurteilt haben will, hat er ja in der Einleitung zu Bd. II. („Idealismus und Realismus") kurz dargelegt. Die grosse Frage, wie das Verhältnis unseres sinnlichen Erkennens zu dem objektiven Sein der Dinge ist, ob wir, wie die heutige Naturwissenschaft in Übereinstimmung mit Kant, behauptet, nur Erscheinungserkenntnisse erlangen können, oder ob wir es, wie der scharfsinnige Physiker und Physiologe Helmholtz meint, nur bis zur Symbol-Erkenntnis (unsere Empfindungen geben nur die Zeichen für das reale Wesen der Dinge) bringen, oder ob wir, wie der naive Materialismus will, in unsern Sinnes-Wahrnehmungen die wirkliche Realität der Aussenwelt in uns aufnehmen; in dieser Frage entscheidet sich Wolff dahin, dass er eine Idealerkenntnis für die äussere, materielle Welt, und eine Realerkenntnis für die innere psychische Welt annimmt. So glaubt er beiden Seiten zu genügen und diesen seinen Kompromissstandpunkt nennt er den empirisch-psychologischen Realismus.

Der von Wolff gewählte Terminus zur Bezeichnung seines eigenen Systems: „Empirisch-psychologischer Realismus", ruft die Gefahr arger Missverständnisse hervor, die selbst nicht durch Einschiebung des Wortes „psychologisch" ganz abgewendet wird. Gehen wir von der Terminologie desjenigen Philosophen aus, von welchem diese erkenntnistheoretischen Bezeichnungen ihren Ausgangspunkt genommen haben, von Immanuel Kant, so sind bei ihm die beiden Standpunkte des transscendentalen Idealismus und des empirischen Realismus zusammengehörig, ebenso wie die entgegengesetzten Standpunkte des transscendentalen Realismus

und des empirischen Idealismus im Sinne Kants ebenfalls als notwendig zusammengehörend betrachtet werden müssen. Und Kant wird in seiner grossen Vernunftkritik nicht müde, zu betonen, wie sehr er die beiden ersteren bewiesen und die beiden letzteren — als die Standpunkte des Dogmatismus — widerlegt habe. Aber machen wir uns diese Unterschiede klar. Bekanntlich lehrt die Kant'sche Erkenntnistheorie, wie die allen gemeinsame Erscheinungswelt zu Stande kommt; dies geschieht vom Standpunkt des „transscendentalen Idealismus". Da nun aber Kant — vermöge seines „empirischen Realismus" — ferner lehrt, dass es für uns keine anderen Erkenntnisobjekte giebt als die Erscheinungen oder die sinnlichen Dinge, so sind bei dem Standpunkte im Sinne Kants notwendig beide zusammengehörend. Und umgekehrt: Der „transscendentale Realismus" wie ihn z. B. jetzt Ed. von Hartmann vertritt*) behauptet, dass die Dinge ausser uns unabhängig von unseren Vorstellungen, d. h. Dinge-an-sich seien: desshalb können wir — und dies ist der Standpunkt des „empirischen Idealismus"- wie ihn etwa ein Teil der modernen Sinnesphysiologen vertritt — uns die Dinge ausser uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. durch Schlussfolgerungen, vorstellen und daher können wir weniger gewiss ihres Daseins, als unseres eigenen Denkens sein. So haben wir denn — nach demselben Standpunkt, wenn Physiologen überhaupt metaphysische Schlüsse machen — von der Existenz unseres Ichs eine grössere Gewissheit, als von dem Dasein einer Aussenwelt. Dass diese beiden letzteren Standpunkte ebenfalls sich ergänzen, geht daraus hervor, dass, wer die äussere Welt für unabhängig von unserer Vorstellung, also für Dinge-an-sich hält, derselben nicht unmittelbar gewiss sein kann, d h. der „transcendentale Realist" muss „empirischer Idealist" sein.

Auf die Terminologie unseres Philosophen Wolff angewandt, wollte ich mit dieser Auseinandersetzung sagen, dass, wer als ein so strikter Gegner Kants auftritt, wie er selbst, die Verpflichtung hat, für seinen eigenen Standpunkt eine Bezeichnung zu wählen,

*) Vgl. „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus", 3. Aufl. Leipzig 1890. Verlag von W. Friedrich.

die eine Verwechselung mit dem Kantischen ausschliesst. „Empirisch-psychologischer Realismus“ scheint erkenntnistheoretisch nicht viel anders als „empirischer Realismus“. Doch dieses nur nebenher.

Vom Boden dieses seines „empirisch-psychologischen Realismus“ aus nun beurteilt der Verfasser im letzten hauptsächlich polemischen Teil seines Werkes die wesentlichsten und bedeutendsten Standpunkte unserer Zeit, so z. B. den Neukantianismus, wobei er freilich keine grösseren Autoritäten wie die Herren Th. Weber und Kreyenbühl gegenüber Kants grosser Erkenntnistheorie anführen kann. Dem Materialismus, insbesondere Büchner gegenüber betont Wolff mit Recht — und zwar ganz im Sinne seiner „Biontologie“ — die Notwendigkeit einer Weiterbildung von dessen Prinzipien. Bekanntlich glaubt Wolff dieses dadurch vollzogen zu haben, dass er die materiellen Atome in „Bionten“ verwandelt hat. Die dann folgende Polemik gegen Schopenhauer und seinen Pessimismus ist eine Fortsetzung seiner ethischen Auseinandersetzungen. Sehr wichtig und beachtenswert sind die Erörterungen Wolffs im VI. Abschnitt dieses letzten Hauptteils. Sie betreffen seine Ansichten über Pädagogik, wobei der Verfasser (der selbst praktischer Pädagoge und Director einer Leipziger Bürgerschule ist) auf eigenstem Gebiete sich bewegt. Es werden aber auch so ziemlich alle heutigen Fragen über Schule und Erziehung (ja sogar die Universitäten und eine Reform der akademischen Studien werden in Betrachtung gezogen) in einer Weise erörtert, dass wir wünschen, der Verfasser möchte diesen ganzen Abschnitt erweitern und als besondere Monographie herausgeben. Wenig Neues dagegen bietet das Kapitel, worin er „die sociale Gegenwart“ vom Standpunkt seines Realismus aus behandelt. Hier sieht man, dass der Verfssser mit den einschlägigen Fragen der Socialpolitik nicht genügend vertraut ist. Eins der letzten Kapitel will dann noch in Ergänzung der oben entwickelten aus der Biontologie sich ergebenden Ideen die Frage der individuellen Seelenfortdauer oder die sogenannte Unsterblichkeit im bejahenden Sinne beantworten. In diesen aphoristischen auf 5 Seiten (316—321) sich beschränkenden Bemerkungen konnte dieses alte und schwierige Problem nicht erschöpft werden.

Wir sind an den Schluss dieser kritischen Analyse des Wolff'schen Werkes angelangt. Dieselbe sollte keine wirkliche immanente Kritik sein, welche einem Buche dieses Umfanges gegenüber noch weit eingehender hätte sein müssen. Doch glaubten wir soviel wenigstens den Lesern dieses Buches darlegen zu müssen, dass es sich hier um ein philosophisches Werk handelt, welches die Beachtung nicht nur des kleinen Kreises der Fachphilosophen, sondern auch aller derjenigen verdient, welche die grossen philosophischen Probleme vom Standpunkte der modernen Naturforschung aus gelöst zu sehen wünschen. Wie weit dieses dem Verfasser gelungen ist und ob seine Hoffnung, hier ein neues abschliessendes, Philosophie und Naturwissenschaft verschmelzendes Welterklärungssystem geschaffen zu haben, berechtigt ist, wird die Zukunft lehren. Die wissenschaftliche Kritik darf aber schon jetzt den hingebenden Eifer, den Fleiss, die Umsicht und das reiche und vielseitige Wissen hervorheben, mit welcher Herr Dr. Wolff an seine schwierige Aufgabe herangetreten ist: „In magnis voluisse sat est."

Was den Titel des Wolff'schen Buches „Kosmos" betrifft, so erinnert er ja an das weltberühmte Werk Alexander von Humboldts, welches im Grunde nur eine physische Naturbeschreibung des Universums war. Aber Wolffs Werk giebt in seiner Zweiteilung nicht zwar ein „Gemälde" des Alls, als vielmehr den Versuch einer wissenschaftlichen Erklärung desselben. Zugleich jedoch ist jener Name „Kosmos" völlig dadurch gerechtfertigt, dass zu diesem Welterklärungsversuch die geistigen Wissenschaften nicht minder als die Naturwissenschaften ihr Kontingent beigetragen haben.

Zu allerletzt will ich nicht unterlassen, auf die dem Band I beigegebenen Tafeln hinzuweisen, welche die Begriffsentwickelung dieses Teils und ihren systematischen Zusammenhang in graphischer Form veranschaulichen sollen. Die Art, wie der Verfasser auf diesen sieben Tafeln die gesamte komplizierte Gliederung der physisch-psychisch-ethischen Welt nach ihrer mannigfaltigen Verzweigung und Verästelung dem Leser vor Augen führt, entbehrt nicht einer gewissen Originalität. Diese graphische Gruppierung des Stoffes ist folgenderweise durchgeführt:

Tafel I: Entwickelung der Sinnlichkeit zum Vorstellungsreichtum im Bewusstsein.

Tafel II: Entwickelung des logischen Faktors im einheitlichen Bewusstsein.

Tafel III: Entwickelung des Gemütsreichtums aus den einfachen Zuständen von Lust und Schmerz.

Tafel IV: Entwickelung des Willens zum Charakter aus dem einfachen Drange zum Leben.

Tafel V: Entwickelung der Gemütsanomalien aus den psychischen Vorgängen.

Tafel VI: Entwickelung der Tugenden aus den einfach normalen Gemütsvorgängen durch den Einfluss der Moral.

Tafel VII: Gesamtentwickelung des seelischen Lebens aus den psychisch-einfachen Grundvorgängen.

Hier auf dieser letzten Tafel nimmt Wolff einen Anlauf zu einer grösseren Zusammenfassung der seelischen Vorgänge; aber die Art, wie er aus der Wurzel des „unbewussten Dranges zum Leben" das ganze Reich der Gefühle und der Willensregungen ableitet, erinnert vielfach an Benekes Psychologie mit ihren „Urvermögen", welche schon vor allen äusseren Eindrücken mit einer „grundwesentlichen Spannung, einem Aufstreben behaftet" sind. Diese ursprüngliche Selbstthätigkeit der Psyche wird nach Beneke durch von der Aussenwelt herkommende Reize erst wahrhaft ausgefüllt und befriedigt. Wolffs Psychologie findet nach meiner Meinung in Benekes Lehren ihre natürliche Ergänzung. Wie überhaupt unseren heutigen psychologischen Forschern von allen älteren Vorgängern dieses Jahrhunderts keiner so zu empfehlen ist, als der zwar fast vergessene, aber der heutigen naturwissenschaftlich-exakten Richtung so wesensverwandte und doch auch zugleich so tiefe und fruchtbare Eduard Beneke.

Paul Robert Schuster.

Eine Leipziger Universitätserinnerung.

Der junge, nur allzu früh verstorbene Leipziger Gelehrte, dem diese Zeilen gewidmet sind, ist in weiteren Kreisen wenig bekannt geworden. Doch verdient er als Mensch sowohl wie als philosophischer Forscher und als Dichter, dass sein Bild in der schnell vorüberrauschenden Woge der Zeit in seinen wesentlichsten Zügen für die Nachwelt fixiert werde.

Paul Schuster gehörte jener historisch-eklectischen Richtung in der Philosophie an, welche an der Universität, an welcher er seine Studien gemacht hatte und die ihn einige Jahre hindurch zu ihren jüngeren Lehrern zählte, nur wenig vertreten war. Im Gegensatz zur Berliner Hochschule, welche in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts durch Adolf Trendelenburg, den gelehrten Aristoteliker, und später durch Eduard Zeller zum eigentlichen Sitz der historisch-philosophischen Richtung in Deutschland erhoben worden war, galt Leipzig seit Beginn des Jahrhunderts als die Stätte der eigentlichen systematischen Philosophie. Hier war es, wo im 18. Jahrhundert Crusius, Carl Adolf Cäsar und Plattner, jener ein Gegner, diese beiden Anhänger der Leibniz-Wolff'schen Philosophie wirkten, wo dann der Kantianer Wilhelm Traugott Krug über dreissig Jahre hindurch und bis zu seinem 1842 erfolgten Tode die Fahne eines modifizierten Kantianismus hochhielt, wo der Halbhegelianer und spekulative Religionsphilosoph und Ästhetiker Christian Hermann Weisse seinen ebenso tiefsinnigen als ideenreichen Theismus bis in die sechziger Jahre hinein lehrte, wo der liebenswürdige Krauseaner Heinrich Ahrens Jahrzehnte hindurch das System der Rechtsphilo-

sophie vom humanitären und kosmopolitischen Standpunkte aus vortrug und der vielseitige und interessante Theodor Fechner über ein halbes Jahrhundert hindurch exakte Forschung und naturphilosophische Mystik in eigenartigster Weise verband. Insbesondere aber galt Leipzig seit den zwanziger Jahren als der Hauptsitz der Herbart'schen Schule. Von hier aus hat der Mathematiker Moritz Drobisch, der Senior und hervorragendste Vertreter dieser Richtung, durch seine kritischen Besprechungen der Psychologie und Metaphysik Herbarts diesem Denker zuerst die Wege in Deutschland geebnet. Hier haben dann auch Männer wie Hartenstein, Strümpell und Ziller für die Verbreitung der metaphysischen, psychologischen und pädagogischen Lehren Herbarts das Meiste gethan. Und wenn wir noch hinzufügen, dass von Leipzig aus der geistvolle Hermann Lotze seinen Ausgang nahm, um später in Göttingen die Höhe seines wissenschaftlichen Ruhmes zu ersteigen, und dass jetzt noch der Badenser Wilhelm Wundt, der Begründer der physiologischen Psychologie, hier seine bedeutsame Wirksamkeit entfaltet: so ersieht man, dass Leipzig bisher nicht recht der Ort gerade zur Pflege des historisch-kritischen Zweiges der Philosophie sein konnte, obgleich jetzt der vielseitige und gelehrte Historiker Max Heinze dieses Gebiet mit ebenso viel Glanz als Erfolg vertritt.

Aber man würde doch den Charakter der Leipziger Hochschule verkennen, wenn man nicht zugleich auf eine andere wichtige Seite in dem wissenschaftlichen Leben derselben hinweisen wollte. Leipzig war in unserem Jahrhundert eine Hauptstätte der klassischen Philologie und man braucht nur die vier Namen Gottfried Hermann, Moritz Haupt, Otto Jahn und Friedrich Ritschl zu nennen, um dieser Behauptung Gewicht zu verleihen. So wurde der Geist der kritisch-linguistischen Altertumsforschung, der heute noch durch Männer wie Curtius, Lange, Ribbeck, Lipsius u. A. so würdig vertreten ist, aufrecht erhalten, und von dieser Seite aus erhielt auch die historische Forschung in der antiken Philosophie obwohl durch die vorherrschende systematische Richtung bedeutend in den Hintergrund gedrängt, vielfach Anregung und Nahrung.

Doch noch eine dritte Seite in dem geistigen Leben dieser Universität darf nicht ausser Acht bleiben. Seit der Reformation

war Leipzig eine der Hauptpflegestätten der orthodox-lutherischen Theologie. Wir wollen hier nur auf die Kämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts verweisen. Auch jetzt noch lehren bez. lehrten hier die Koryphäen protestantischer Rechtgläubigkeit, wie der Dogmatiker Luthardt, der Kirchenhistoriker Kahnis, der Exeget Delitzsch u. A. So bildet in der geistigen Atmosphäre dieser Universität das streng theologische Element ein nicht unbedeutendes Ingredienz.

In dieser eigentümlich gelehrten Luft ist Paul Schuster gross geworden. Obgleich er zuerst der Theologie angehörte, ist er doch später ebenso sehr Philosoph als Philologe gewesen; aber auch eine tiefinnerliche Religiosität war ihm stets eigen geblieben.

Paul Robert Schuster wurde am 7. Oktober 1841 zu Markneukirchen im sächsischen Voigtlande geboren. Er gehörte einer schon lange daselbst angesessenen wohlhabenden Fabrikantenfamilie an. Paul erhielt seinen ersten Unterricht durch Hauslehrer und einer der letzteren, der noch lebende Diacon Hendel in Adorf, welcher 2 Jahre hindurch im Schuster'schen Hause unterrichtet hat, rühmt die hohe geistige Begabung wie das sinnige Gemüt seines Zöglings. Er nennt ihn eine „stille, beschauliche, nach innen angelegte Natur, der in seinen Freistunden über seinen Büchern lag und dem nur draussen in der Natur das Herz und der Mund aufging."

Im Jahre 1856 kam er auf die Fürstenschule zu Grimma, die er nach drei Jahren, im Herbst 1859, mit dem Zeugnis der Reife verliess, um in Erlangen Theologie zu studieren. Zwei Jahre hindurch lag er hier mit hingebendem Eifer dogmatischen, exegetischen und kirchenhistorischen Studien ob. Man kennt die bedeutsame Stellung, welche die Hochschule Erlangen für die Entwickelung der orthodox protestantischen Theologie in diesem Jahrhundert einnimmt. Theologen wie Hofmann, Luthardt, von Zahn u. A. sind von Erlangen ausgegangen und in dieser Beziehung bildet Erlangen gewissermassen einen Gegensatz zu Tübingen, wo einst Ferdinand Christian Baur im Sinne einer freieren kritischen Forschung wirkte und eine einflussreiche theologische Schule (Strauss, Feuerbach, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld, Schwegler u. A.) begründete. Die reli-

giöse Einwirkung, welche Schuster in Erlangen erhielt, konnte er niemals innerlich überwinden. Im Oktober 1861 ging er nach Leipzig, wo er unter Kahnis und Delitzsch theologischen, daneben aber auch allgemein wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen und philologischen Arbeiten oblag. Schuster war nunmehr ein fertiger Theologe und hatte auch schon in der Johanniskirche zu Leipzig am Sonntag den 18. Januar 1863 seine erste Predigt gehalten.

Aber nun muss in dem 23jährigen Theologen eine starke innere Umwandlung sich vollzogen haben. Er verliess Leipzig, um eine Lehrerstelle am Winter'schen Institut in Ludwigslust anzunehmen. Hier blieb er bis zu Ostern 1865, ging dann auf kurze Zeit nach Dresden und von hier nach Berlin, in der Absicht, seine theologischen Studien daselbst zu beendigen. In der That stellte er sich auch den Koryphäen der protestantischen Orthodoxie in Berlin vor. Von Hengstenberg hatte er den Eindruck, dass sich in ihm doch ein Stück moderner Kirchengeschichte repräsentiere. Denn keiner hat gegen den Rationalismus und die philosophische Theologie so viel Kämpfe bestanden wie er. Aber obwohl er den Mut und die Beharrlichkeit dieses Hauptführers der konservativ-christlichen Partei in Preussen anerkennt, kann er weder seine Schriftauslegung noch seine politisch-kirchliche Thätigkeit irgendwie billigen. Von Berlin hat der junge Sachse, der natürlich damals nicht ohne inneren Groll nach der preussischen Hauptstadt gegangen ist, trotzdem die beste Meinung.

Im Jahre 1866 kehrte Schuster nach Leipzig zurück, wo er vielfach an Privatlehrinstituten unterrichtete und 1869 auf Grund der Abhandlung „De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine" (Leipzig, 1869) promovierte. Seine Habilitation für das Gebiet der Philosophie erfolgte im Wintersemester 1872 auf Grund einer Abhandlung über Heraklit von Ephesus. Diese Arbeit hat Schuster dann zu einem umfassenden Werke erweitert, welches im Jahre 1873 unter dem Titel erschien: „Heraklit von Ephesus. Ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen." Das Werk erschien vor seiner Separatausgabe in den von Friedrich Ritschl herausgegebenen „Acta

societatis philologae Lipsiensis" (Bd. III, S. 1—394). Ein Jahr später wurde Schuster zum ausserordentlichen Professor in der philosophischen Facultät ernannt. Das Hauptfach, über welches sich seine Vorlesungen erstreckten, war wohl zunächst, entsprechend dem bisherigen Gange seiner Studien, die Geschichte der Philosophie, insbesondere der antiken Spekulation, deren Kenntnis er, nicht aus Lehrbüchern und Kompendien, sondern, wie seine Arbeit über Heraklit bezeugt, aus den Quellen selbst schöpfte. Im Jahre 1876 veröffentlichte er eine kleine, aber sehr gehaltvolle und interessante Monographie „Über die erhaltenen Porträts der griechischen Philosophen", seit Viscontis bekanntem, aber schwer zugänglichem ikonographischen Werke der erste Versuch, die bisherigen, auf die erhaltenen Bildnisse der griechischen Denker angestellten Forschungen kritisch zu sichten und zusammen zu fassen.

Die letzte Arbeit unseres jungen Philosophen war eine erkenntnistheoretische Untersuchung: „Giebt es unbewusste und vererbte Vorstellungen?"*) Dieselbe ist in Vortragsform gehalten und thatsächlich war sie auch ursprünglich die Antrittsvorlesung, mit welcher er am 5. März 1877 seine ausserordentliche Professur in Leipzig eröffnete. Aber schon 5 Wochen später, am 11. April 1877, erlag Paul Schuster einem akuten Leiden im 36. Lebensjahre: zu früh für die Hoffnungen und Erwartungen, die der junge Gelehrte in allen seinen wissenschaftlichen Freunden erweckt hatte.

Bei allen seinen wissenschaftlichen Freunden? Ich bekenne, dass bei der gründlichsten wissenschaftlichen, insbesondere philologischen Bildung, bei aller kritischen Akribie, die er auch philosophischen Problemen gegenüber bewährte, endlich bei allem heissen Forschungstrieb, der ihn erfüllte, mir doch immer ein gewisses Etwas in ihm auffiel, das sicher ihm, dem künftigen Metaphysiker, Hindernisse in den Weg gelegt hätte: dies war seine starke Hinneigung zum orthodoxen Glauben. Der voraussetzungslose Philosoph hat niemals in ihm den gläubigen Theologen ganz überwinden können.

---

*) Nach dem Tode Schusters herausgeg. von Friedrich Zöllner, Leipzig, 1879.

Aber ist dergleichen bei einem angehenden Gottesgelehrten wohl begreiflich, so ist die harmonische Ausgleichung, in welche Paul Schuster später in seiner Antrittsvorlesung als Lehrer der Philosophie diese Wissenschaft mit dem Glauben bringt, gewiss nicht minder charakteristisch. Die bemerkenswerte Stelle am Schlusse der Vorlesung lautet: „Man vergleicht die Menschheit gern mit Prometheus; aber man vergisst meistens dabei das Ende der Fabel. Anfangs, als er sich mit Zeus verfeindet hatte, zürnte der Titan heftig, trotzte und hoffte, der Sohn der Thetis werde einst nach dem Orakel den Götterkönig stürzen und ihn selbst von seiner Qual befreien. Als aber die Zeit hinging, überlegte er sich, dass es besser wäre, sich sogleich mit Zeus, der sich im Übrigen als ein weiser Herrscher zeigte, zu versöhnen, als auf einen neuen Herrn mit noch gewaltigerer Kraft und vielleicht wilderen Sitten zu warten. Er verriet also das Geheimnis an Zeus, wurde befreit und lebte von da an in Frieden mit dem verhassten Gott, während Thetis, an einen Sterblichen verheiratet, mit diesem einen wackeren, aber den Göttern nicht gefährlichen Sohn erzeugte. Prometheus ist die Menschheit, Zeus ist Gott, Thetis das Denken und ihr Kind die Wissenschaft. Vielleicht wird auch die Menschheit nicht ewig grollen gegen Gott, und nicht ewig bestrebt sein, aus ihrem Denken eine Gott feindliche Macht zu schaffen. Die gegenwärtige Not und der Gedanke, dass am Ende der Ausgang keine Erlösung, sondern die Verzweiflung bringen könnte, wird die Seelen zur Versöhnung stimmen, und während das Kind des Denkens seine Heldenlaufbahn hier verfolgt, werden sie zu Gott zurückkehren, erlöst aus den Ketten und dem Dunkel der Unterwelt und mit besseren Mitteln der Erkenntnis ausgestattet."

Schuster hat bis zu seinem nur allzu früh erfolgten Tode nicht nur einen allgemein theistischen, sondern geradezu direkt gläubigen Zug in sich bewahrt. Aber als hervorragend beanlagte kritische Natur hat der junge Denker in der genannten Publikation, in der er als philosophischer Schriftsteller auftrat, gerade dieses kritische Moment hervorgekehrt, so zwar, dass er der herrschenden, wesentlich negativ kritischen erkenntnistheoretischen Richtung gegenüber an eine zukünftige „Metaphysik" appelliert, dann aber dem Materialis-

mus der Gegenwart gegenüber (den er übrigens viel ernster nimmt, als gewöhnlich von philosophischer Seite aus geschieht) den kritisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt geltend macht, endlich dem pantheistischen Pessimismus unserer Zeit (Schopenhauer und Hartmann) den optimistischen Gefühlsglauben entgegensetzt.

Schusters eindringende Untersuchung gelangt zu dem Resultate: „Wir haben unbewusste, wir haben vererbte und wir haben angeborene Ideen. Die letztern entsprechen teils dem Verstande, teils dem Willen. Beide Male ist es ein zwingendes Gefühl, das den Grund ihrer Evidenz ausmacht. Wenn dieses Gefühl uns täuschte, so wäre alle Demonstration und Erfahrung umsonst. Das Gefühl ist das letzte Unbeweisbare, worauf alle Gewissheit zurückgeht. Und das Gefühl ist wieder selbst nichts Anderes als der Index eines Willens. Je nachdem also der Wille gerichtet ist, wird das Gefühl sein und wird die Welt sich vor uns aufbauen durch Anschauen und Denken, durch Begehren und Schaffen . . . .“

Von hier aus wird dann ein Blick geworfen auf die Konsequenzen aus der Annahme angeborner Ideen nach der metaphysischen, ethischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Seite hin. Schuster möchte ebenso gut die Notwendigkeit eines kausal begründeten Weltganzen, als die Idee der Freiheit, nicht minder aber auch das Wesen des Schönen als die Idee Gottes aus den gefundenen Resultaten ableiten. Es geschieht dieses Alles aber nur andeutungsweise, jedoch nicht ohne uns etwas von der Schärfe seiner Folgerungen und Beweise fühlen zu lassen.

So wenig freilich in dieser Abhandlung schon eine fertige und geschlossene Erkenntnistheorie vorliegt und bei der Jugend ihres Verfassers vorliegen konnte, so sehr muss ich doch betonen, dass diese kleine Studie von 83 Seiten eine der scharfsinnigsten und gehaltvollsten Arbeiten ist, welche in den zwei letzten Jahrzehnten über dieses schwierige Gebiet der Erkenntnislehre erschienen sind. Hierbei verfügt er nicht nur über eine sehr eingehende quellenmässige Kenntnis der philosophischen Litteratur der alten und neuen Zeit, wie auf jeder Seite der genannten Schrift sichtbar ist, sondern auch über eine umfassende und gründliche Kenntnis der mathematischen und physikalischen Wissenschaften wie aller neuern auf diesen

Gebieten hervorgetretenen allgemeineren Theorien. Hierbei ist die Methode der Untersuchung, wie sie hier in dieser Schuster'schen Abhandlung über die Frage der angebornen Ideen herrscht, charakteristisch für den Autor selbst. Unser junger Philosoph hat sich, wie schon bemerkt wurde, nach allen Seiten hin eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt, was ihn befähigt, die bisherigen Anschauungen in Bezug auf das Angeborensein von gewissen Ideen unparteiisch zu prüfen und zu kritisieren. Dieses thut er auch in vollem Masse, wobei ihn kein noch so grosser Mann abhält, gegen das etwa Unhaltbare seiner Ansichten Kritik zu üben. Von Leibniz und Locke bis auf die neuesten sinnesphysiologischen, psychologischen und metamathematischen Untersuchungen hin, lässt er keine in dieser Hinsicht hervorgetretene Theorie ungeprüft.

Wie schon oben bemerkt wurde, war Paul Schuster auch ein tüchtiger Philologe, ein Schüler von Haupt, Böckh und Ritschl, zu welchem letztern er in sehr freundschaftlicher Beziehung stand und dem er auch einen Nekrolog*) widmete. Schuster hing, obwohl sein Schwerpunkt wesentlich auf philosophischem Gebiete lag, mit grosser Bewunderung an seinem ehemaligen Lehrer, den er den letzten „princeps philologorum Germaniae" nennt und von dessen akademischer Wirksamkeit er rühmt, dass „seine Schüler, anstatt in der gleichmässigen Routine des Lehramts abgestumpft zu werden, in lebendigem Zusammenhang mit der stets fortschreitenden Wissenschaft zu bleiben suchten und dadurch hinwiederum befähigt wurden in ihren Schülern ein wahres und frisches Interesse zu erwecken für die Studien, welche die Grundlage sind unserer höhern, humanen Bildung."

Wie ernst es unser junger Denker, dessen Studien wesentlich der antiken Philosophie zugewandt waren, mit seiner philologischen Bildung nahm, geht daraus hervor, dass er auch in den Nebenzweigen derselben, so z. B. in der Archäologie, welche jetzt freilich schon eine selbständige Wissenschaft geworden ist, eine gewisse Stärke zu gewinnen suchte. Es folgt dieses aus der oben schon genannten kleinen aber interessanten Arbeit „Über die erhaltenen

*) Im „Neuen Reich" Jahrg. 1875.

Porträts der griechischen Philosophen". Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. (Leipzig, 1876. Breitkopf & Härtel.) Die Studie ist dem Grafen Terenzio Mamiani, Vizepräsidenten des Senats von Italien, einem unserer gelehrtesten und verdientesten Archäologen, gewidmet. Schuster hatte sich im Winter 1874 in Italien aufgehalten, wo ihm von dem Grafen für seine archäologischen Studien die eifrigste Förderung zu Teil wurde. Die Deutung der Charakterzüge antiker Philosophen — Pythagoras, Heraklit, der Mediziner Hippokrates, Sokrates, Antisthenes, Eukleides, Diogenes von Sinope, Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastos, Zeno, Chrysippos, Poseidonios, Epikuros, Hermarchos, Metrodoros, Karneades von Cyrene, Hipparchos, Theo aus Smyrna und Apollonios von Thyana — ist fein und geistvoll, zuweilen unter Anspielung auf moderne Persönlichkeiten nicht ohne treffenden Witz. Die beigegebenen Lichtdrucke der Philosophenbüsten sind nach vorhandenen Abgüssen in den italienischen Museen, zum Teil auch nach dem berühmten, aber freilich sehr schwer zugänglichen Werke des Archäologen Ennio Quirino Visconti*).

Als das wissenschaftliche Hauptwerk Schusters muss sein schon oben erwähntes Werk über Heraklit von Ephesus angesehen werden. Seine gründliche linguistisch-philologische Durchbildung kam ihm hierbei nicht minder zu Statten, als seine genaue Kenntnis der philosophischen Schriften des Altertums. Bekanntlich sind die Akten über die Echtheit und die Anordnung der herakliteischen Bruchstücke noch nicht geschlossen. Trotz der Vorarbeiten von Zeller, Bernays, Bonitz, Teichmüller und Anderen ist eine Übereinstimmung in Bezug auf die oft dunkeln Sätze und Aussprüche des Ephesiers noch nicht erzielt. Denn auch der geistvolle Versuch Ferdinand Lassalles**): das, was er die „Philosophie des Heraklit" nennt, in einen inneren gedanklichen Zusammenhang zu bringen, hatte doch nicht durchweg, insbesondere nicht die unbefangneren philologischen Kreise befriedigt, da man bei aller Anerkennung, die man den in der Sammlung des Materials hervortretenden

*) Museo Pio Clementino (7 Bde., Rom 1782—1807).

**) Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus (2 Bde. 1848; 2. Aufl. 1869).

Fleisse, sowie der scharfsinnigen Kombination Lassalles zollte, die hier zur Anwendung gekommene Methode seines Meisters Hegel, die Geschichte der einzelnen philosophischen Systeme, nach einem von vorn herein feststehenden logisch-dialektischen Schema zu konstruieren und insbesondere die Herakliteischen Sätze auf die Hegel'sche Terminologie zu bringen, doch allzu gewagt und bedenklich, ja unhistorisch fand.

Das Schuster'sche Werk über Heraklit dagegen hält sich von jeder sog. Konstruktion der Lehren des Ephesiers fern. Es sucht die herakliteische Schrift über die Natur (περὶ φύσεως) nach den vorhandenen Bruchstücken, deren Echtheit und Wortlaut eingehend untersucht werden, in ihrem natürlichen Gedankengange wieder herzustellen, wobei über das Verhältnis dieses Philosophen zu den frühern, gleichzeitigen und spätern griechischen Denkern, ebenso über seine Lebensumstände und seinen persönlichen Charakter Erörterungen angestellt werden. An die einzelnen Aussprüche Heraklits hat der Verfasser gleichzeitig die Übersetzung angefügt, welche freilich oft mehr paraphrasierend als wörtlich ist. Nach der Annahme Schusters teilt sich die herakliteische Schrift in drei Teile, deren erster die Gedanken des Philosophen über das All enthalten (λόγος περὶ τοῦ παντός) während der zweite seine politischen Grundsätze (πολιτικὸς λόγος) giebt, und der dritte die theologischen Sätze (λόγος θεολογικός), d. h. die Umdeutung der Götternamen wie der griechischen Mythen im religonsphilosophischen Sinne darbietet, wobei Schuster vielfach auf den wahrscheinlichen Zusammenhang der im Platonischen Kratylos angestellten sprachphilosophischen Deutungen mit diesen analogen Versuchen Heraklits hinweist.

Im Übrigen tritt Schuster auch in Bezug auf die Gesamtauffassung des Heraklit durchaus selbständig auf, indem er sowohl der Schleiermacher'schen, wie der Hegel-Lassalle'schen Auffassung vielfach widerspricht.

Über seine von den Vorgängern in der Bearbeitung der Herakliteischen Fragmente abweichende Auffassung spricht sich Schuster in folgender Weise aus: „Ich glaube, dass Schleiermacher doch

etwas zu voreilig war, als er am Schlusse seiner Abhandlung meinte, seiner Darstellung der Herakliteischen Lehre würde sich nichts wesentlich Neues hinzusetzen lassen. Im Gegenteil hat sich mir nicht in Nebensachen, sondern in der Auffassung der apodiktischen und metaphysischen Prinzipien eine bedeutende Änderung als notwendig aufgedrängt. Denn was die Erkenntnistheorie betrifft, so betrachte ich in direktem Gegensatz zu der herrschenden Ansicht Heraklit nicht als einen Verächter der Sinne, sondern als den, welcher zuerst in der Welt die Forderung aufgestellt hat, die Erkenntnis auf die Erfahrung der Sinne zu basieren, also als den ersten aller Realphilosophen.*) Und in Bezug auf die Lehre vom ewigen Werden glaube ich nicht, dass nach ihm der Übergang des einen Gegensatzes in den andern stets auf dieselbe Weise bei verschiedenen Dingen erfolgt, dass also, um ein Bild zu gebrauchen, nicht das Eine so gut wie das Andere, vom Strome des im Kreise flutenden Stoffes ergriffen und rings im Zirkel mit herum gerissen wird, sondern dass jenes hier, das andere dort eine Bucht findet, wo es wieder bewegt und in kleinerm Raume sich umhertreibt, bis es versinkt. Hiermit hängt dann zusammen, dass mir jener Strom weniger intensiv vorkommt, als die gewöhnliche Auslegung des *πάντα ῥεῖ* ihn schildert. Es ist möglich, dass dies ein Fehler im

---

*) „Sollte sich dieses bewahrheiten, so ist von vornherein klar, in welcher seltsamen Täuschung sich Hegel befand, als er Heraklit als seinen Vorgänger proklamierte mit dem von Lassalle als Motto seines Buches benutzten Ausspruche: „Bei Heraklit ist zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen. — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“ Ich glaube im Gegenteil, es giebt keinen grösseren Gegensatz als Heraklit, den Verehrer der lebendigen Anschauung und Hegel, den Vertreter des voraussetzungslosen, reinen Gedankens. Jetzt aber, so der Meister widerlegt ist, ist es auch sein Schüler Lassalle. Denn das ganze Buch Lassalles geht darin auf, die Herakliteischen Sätze auf die Terminologie Hegels zu bringen. Neben der eigentümlich enthusiastischen, dabei oft monotonen Darstellungsweise und der an Creuzer sich anlehnenden, in den Bahnen der Romantiker wandelnden Auffassung der Mythologie und der Beziehungen der orientalischen Völker zu den Griechen ist mir jene Reproduktion des Antiken im Hegel'schen Gewande als das hervorstehende Charakteristikum der Schrift Lassalles erschienen.“

Systeme wäre; aber vielleicht lässt sich zeigen, das derselbe vom Standpunkte des Philosophen aus geringer erscheint, als man sonst meinen könnte. Da nun aber Heraklit von so grossem Einfluss nicht bloss auf seine Schule, sondern auch auf die Eleaten, auf die Sophisten, auf Plato, die Stoiker und Skeptiker gewesen ist, ganz zu geschweigen von dem Einflusse, den er auf die Bildung gnostischer Sekten und demnach auf die in mancher Hinsicht noch jetzt so dunkle Entwickelung des Christentums nach dem Tode der Apostel hatte, und den er indirekt durch das Medium der Stoa auf die Denkweise ganzer Massen besonders in der römischen Welt übte, so wird jede Änderung in der Auffassung der Herakliteischen Lehre von einer grössern Tragweite sein, als wenn dieselben eins der späteren Systeme betrifft."

Ich füge dem Voranstehenden hinzu, dass Schuster auch noch in manchen andern und zwar in der Fassung und Beurteilung ganz spezieller Lehren des Ephesiers von Schleiermacher wie von Lassalle abweicht: so in der Fassung des *λόγος*, des Wegs nach oben und unten (*ὁδός ἄνω ὁδὸς κάτω*), des *πρηστὴρ* der Herakliteischen Kosmogonie, der natürlichen Richtigkeit der Namen (*φύσει ὀρθότης ὀνομάτων*), der *παλίντροπος ἁρμονία* und der damit zusammenhängenden Lehre von der Einheit der Gegensätze. Nicht minder weist Schuster, wie er selbst schon oben gesagt hat, in Bezug auf die Fassung des Herakliteischen Kreislaufs der Elemente und ihre Fixierung auf drei Grundformen: Erde, Wasser und Feuer hin. Ebenso abweichend sind seine Ansichten in Betreff der Welteinrichtung und Weltverbrennung (*διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*).

Alle diese Abweichungen begründet Schuster in gründlicher, streng wissenschaftlicher Weise, wobei ihm nicht nur seine tüchtige Kenntnis des Griechischen und seine ausgebreiteten philologischen Kenntnisse, sondern auch der sachliche und dabei fein kritische in der Schule unserer ersten Philologen ausgebildete Sinn zur Seite steht.

Diese Arbeit Schusters wurde sofort nach ihrem Erscheinen in der wissenschaftlichen Welt nach ihrer ganzen Bedeutung erkannt, die weit hinausgeht über den Wert eines bloss historisch-kritischen Beitrages zur Geschichte der griechischen Philosophie. In allen

diesen Erörterungen zeigt Schuster eine grosse Selbständigkeit der Auffassung seines Gegenstandes, sowie eine Besonnenheit in der Kritik der Ansichten seiner Vorgänger und eine Feinheit der Kombination, welche seine wissenschaftlich-kritische Reife in das hellste Licht stellen.

Zu den akademischen Kollegen, mit denen Schuster auf intimerem freundschaftlichen Fusse stand, gehörte auch Professor Friedrich Zöllner, der berühmte, nunmehr auch heimgegangene Leipziger Astrophysiker. Der philosophisch gebildete Mathematiker fand, wie er selbst gesteht, bei dem wesentlich auf historischer Basis stehenden jüngern Denker metaphysisch vertiefende Anregungen, während dieser durch den freundschaftlichen Verkehr mit dem bedeutenden Naturforscher vielfach seine Anschauungen nach der Seite der Naturerkenntnis hin erweitern und ergänzen konnte. „Trotz der vorsichtigen Zurückhaltung, gesteht Zöllner, bei Gegenständen, die dem Verständnis und der eingehenden Kenntnis Schusters ferner lagen, verrieten doch seine Fragen und kurz hingeworfenen Bemerkungen eine weit tiefere Sachkenntnis, als man dies nach seiner reservierten Haltung zu erwarten berechtigt war. Es war der Ausdruck jener feinen Selbstkritik, welche er zur Aufrechterhaltung der Schranken zwischen Meinen und Wissen jederzeit gegen sich selbst anwandte.“

Zöllner erkennt an, einen wie bedeutenden Einfluss der anregende Verkehr mit Schuster auf die Gestaltung und Entwickelung seiner eigenen Ideen gehabt habe, wie aus folgendem Vorkommnis folgt. Zöllner hatte eines Abends bei Gelegenheit einer derartigen Unterhaltung seine Projektions-Hypothese entwickelt, nach welcher die ganze Erscheinungswelt, soweit sie unseren Sinnen und unserem Verstande zugänglich ist, den Charakter einer Schattenprojektion von „Dingen an sich“ trage, deren Existenz und Beziehungen nur durch die Vernunft erschlossen werden könnten. Schuster erwiderte, dass bereits von Plato eine ähnliche Anschauung ausgesprochen und durch ein Gleichnis erläutert worden sei. Und bei nächster Gelegenheit hatte dann Schuster ihm den griechischen Text des „Staates“ von Plato mitgebracht und ihm die auf jenes Gleichnis bezügliche Stelle von der berühmten Platonischen

Höhle im 7. Buche übersetzt. Die Freude Zöllners über die Übereinstimmung Platos mit seiner Anschauung ist dann noch erhöht worden, als Schuster zum Beweise, einen wie tiefen Eindruck jenes schöne Gleichnis Platos auf ihn einst gemacht habe, ein damals von ihm selbst gemaltes kleineres Aquarellbild aus dem Buche hervorholte, welches, genau nach den Angaben Platos, die Höhle mit den Gefesselten und den Schatten auf der ihnen gegenüber befindlichen Höhlenwand darstellte. Seit jener Zeit, gesteht Zöllner, habe er die Symbolik des Platonischen Gleichnisses mit besonderer Vorliebe vielfach zur Erläuterung seiner eigenen Ideen benutzt. „Die Platonische „Idee" und das Kantische „Ding an sich", sagt er*), lassen sich als räumliche Objekte von mehr als drei Dimensionen auffassen, welchen wir in demselben Sinne eine grössere Realität beilegen können, wie wir bei unserer gegenwärtigen Raumanschauung den dreidimensionalen Objekten eine grössere Realität als ihren zweidimensionalen Bildern auf der Netzhaut zuschreiben. In diesem Sinne erhält die Behauptung Platos, dass das Attribut des wahrhaft Seienden allein den „Ideen" zukomme, eine anschauliche Bedeutung. Obschon ich selbstverständlich in jenem Gleichnisse Platos von der Höhle nicht eine bewusste Anticipation der höheren Gesetze der synthetischen Geometrie erblicke, so ist es doch meiner Überzeugung nach keineswegs zufällig, dass sich Plato gerade dieses Gleichnisses bedient hat. Es giebt in der That, soweit ich sehe, kein Kausalverhältnis zwischen irgend einer Ursache und ihrer Wirkung, bei welchem die Unveränderlichkeit eines Objekts mit der Veränderlichkeit seiner Erscheinung so anschaulich verknüpft wäre, wie in dem Verhältnisse einer Schattenprojektion zum schattenwerfenden Objekte. Die Höhle Platos hat die Natur in der Camera obscura unseres Auges realisiert, und wir tragen also auch hier, wie in den symmetrischen Gestalten unserer Gliedmassen, den Schlüssel zum Verständnis der Welt als Vorstellung stets bei uns." Vgl. noch Zöllners Studie „Thomsons Dämonen und die Schatten Platos" (Bd. I seiner „Wissenschaftlichen Abhandlungen.")

---

*) An einer Stelle der „Prinzipien einer elektrodynamischen Theorie der Materie" Bd. I. S. LXXXVI. (Lpz. 1876.)

Zöllners astrophysische Untersuchungen hatten auf unseren jungen Denker, welchem sich von hier aus eine ganz neue Welt eröffnete, einen tiefen Eindruck gemacht. Und wie schnell er in diese ihm bis dahin ziemlich fremde Ideenwelt sich einzuleben vermochte, ersieht man aus einem Briefe, den Schuster an Zöllner richtete, nachdem dieser ihm den Separatabdruck der Einleitung zum ersten Bande seiner „Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie" übersandt hatte. Da dieser Brief auch seines sonstigen Inhalts wegen bemerkenswert erscheint, teile ich denselben hier mit: „. . . . Sie hat mich diese ganze Zeit über im Innern beschäftigt, was wohl der beste Beweis dafür ist, dass der Eindruck ein tiefer und nachhaltiger war. Abgesehen von der Kampflust, die aus ihr atmet und den Leser unwillkürlich ebenfalls in kriegerische Stimmung versetzt, ist mir vor Allem der Ernst und die Entschiedenheit bewunderungswürdig, mit der Sie die allgemeinsten und höchsten Fragen auf Grund der Erfahrungswissenschaften zu diskutieren unternahmen. Obgleich oder vielmehr weil ich fast lediglich auf historische Studien angewiesen bin, ist es seit lange meine Überzeugung, dass das richtige Philosophieren sich mit der Naturwissenschaft deckt, d. h. wenn die Naturwissenschaft sich nicht mit der Beschreibung der Wirklichkeit und der Auffindung der nächsten Ursachen begnügt, sondern durch Verallgemeinerung und Analogie zu den letzten Prinzipien hinaufzusteigen versucht. Dass es gelungen ist, nicht eine Hypothese, sondern ein Gesetz aufzustellen, das nicht nur für die Bewegungen elektrischer Teilchen gilt, sondern auch die Bewegungen der Himmelskörper, die chemischen, die Kohäsions-, Adhäsions- und Reibungserscheinungen als Specialfälle zu erklären vermag und vielleicht bald als Universalgesetz der ganzen Erklärung der Natur zu Grunde gelegt werden kann, erfüllt mich mit tiefer Bewunderung. Dies und nur dies ist „philosophia naturalis". Ebenso freue ich mich auf den Inhalt des zweiten Bandes, eine gut begründete und den horror vacui nicht teilende Atomistik. Ihre Bekämpfung der Wirbel und die Klarstellung der Ansicht Newtons wird sicher sehr wohlthätig wirken. Hier ist jedoch ein Punkt, den ich noch gern mündlich mit Ihnen besprechen möchte. Dass die Fernwirkung zwingt,

über die mechanischen Ursachen hinaus zu gehen, also nichtmechanische d. h. metaphysische anzunehmen, scheint mir auch wahrscheinlich. Aber Newton scheint mir diesen Willen und Verstand, dessen Ausdruck die jetzt bestehenden Naturgesetze sind, in eine von den Atomen getrennte Gottheit zu verlegen, während Sie, ohne dass ich Ihre Schlussfolgerung in ihren Gliedern zu verfolgen im Stande wäre, die Atome zum Sitz derselben machen. Die Umkehrung S. LX: „Es ist begreiflich, wie beseelter, lebendiger Stoff ohne irgend eine sonstige Vermittelung auf einen anderen Körper ohne gegenseitige Berührung wirken kann", ist nicht die einzig mögliche, sondern sie könnte auch lauten: „Es ist begreiflich, wie unbeseelter, roher Stoff durch eine immaterielle Vermittelung (d. i. durch eine Weltseele oder durch eine ganz analogielose göttliche Kraft) auf einen anderen Körper ohne gegenseitige Berührung wirken kann." Ich möchte fast glauben, dass das letztere der Sinn der Sphinx gewesen ist. . . . . ."

Friedrich Zöllner, der bedeutende Forscher, ist im kräftigsten Mannesalter dem früh geschiedenen jungen Freunde nun auch bald nachgefolgt!

Das Bild, welches ich hier von Paul Schuster zu entwerfen bemüht bin, würde in einem wesentlichen Zuge mangelhaft und unvollständig sein, wenn ich nicht noch auf eine Seite im geistigen Leben desselben hinweisen würde: auf seine dichterische Thätigkeit. Schuster war eine entschieden poetisch beanlagte Natur. Schon in seinen philosophischen Arbeiten findet man Gleichnisse und Bilder von einer oft überraschenden Schönheit, Kraft und Anschaulichkeit: Beweis genug, dass in ihm die energischste abstrakte Denkthätigkeit das Walten der Phantasie nicht abzuschwächen oder gar zu ertöten vermochte. Es war im Jahre 1869, wo Schuster die südlichen Abhänge des Schwarzwaldes während der Sommerferien kreuz und quer durchstreifte. Hierher verlegt er auch die Handlung seiner epischen Dichtung „Konrad und Anna" in 9 Gesängen.*) Es ist dies eine im idyllischen Grundtone gehaltene poetische Erzählung, welche reich ist an ebenso rührenden als er-

*) Gotha 1873 bei Perthes.

greifenden Scenen. Die Handlung spielt im Kriegsjahre 1870, dessen grosse weltgeschichtliche Ereignisse in die schlichte Familiengeschichte hineinspielen. Das Epos ist in Hexametern geschrieben; aber nur zu oft fühlt man, dass dieses heroische Versmass, welches den kriegerischen Schilderungen wohl entspricht, zu den rein idyllischen Scenen nicht recht stimmen will. Die Kritik nahm die Dichtung, als deren Verfasser der Pseudonym P. Venator genannt wurde, sehr günstig auf.

Schuster war von rührender Bescheidenheit. Wie man später erfuhr, hatte das Manuskript in hiesigen Professorenkreisen lange cirkuliert und erst auf den dringenden Wunsch von Männern wie Friedrich Ritschl und Zarncke entschloss er sich, die Dichtung der Öffentlichkeit zu übergeben. Es ist wohl etwas zu viel gesagt, wenn ein Kritiker der „Leipziger Zeitung" die Schuster'sche Idylle damals mit Goethes „Hermann und Dorothea" auf eine Linie stellte; aber bedauerlich ist es in der That, dass die herrliche, auch vom echten Geiste deutschen Gemüts erfüllte epische Dichtung so schnell der Vergessenheit anheim gefallen ist.

Die glückliche Abwechselung von Friedens- und Kriegsscenen, die lebendige Schilderung der Naturscenerien wie die fein durchgeführte Charakteristik der Haupt- und Nebenpersonen der Dichtung, die innerliche Art der hier vorherrschenden Empfindung, nicht minder aber auch die rhythmische und metrische Schönheit der Sprache, wie des Versbaues lassen in der That den poetischen Wert dieser an einen welthistorischen Hintergrund sich anlehnenden Idylle als einen hohen erscheinen. Ich teile hier als Beleg einige Stellen mit. Zunächst die Stelle über General von Werder:

„Werder: Wem nicht das Herz bei diesem Namen entbrennt,
Nenne sich Deutscher nicht mehr! Wie einst in den Schluchten des Wasgau
Walther von Aquitanien focht in der schützenden Enge
Und mit dem riesigen Leib der Zahl der eisernen Recken
Wehrte den Zugang zum trauten Weib und den köstlichen Schätzen
Einer gegen die Vielen; so stand an der Pforte des Elsass
Werder nun, der Spiele des Krieges wie kein Anderer kundig,
Weislich hatte er dort, wo der Abfall der hohen Vogesen
Hintritt zu der benachbarten Schweiz und den Eingang verengert,

Künstliche Wälle geschaffen und sie verschanzt mit Geschützen,
Wie sie sonst gegen Mauern verwenden die Städteerstürmer.
Und nun lauerte er vor dem Bau, bis die Richtung er merkte,
Welche der Feind befolgte. Da fiel von der Flanke er auf ihn
Und gewann noch das Ziel und zog hinein in die Stellung.
Dreimal stürmte der Feind mit wachsenden Kräften; und dreimal
Stiess ihn die wehrende Faust zurück von der Höhe der Brüstung.
Wie bei der Fluth des Meeres, wenn nach den Gezeiten der Ebbe
Wieder zum Strande zurück die Reih'n der unendlichen Wellen
Wandern, vor der Gewalt des Sturmes sich höher und höher
An der Düne hinauf erhebt sie die kochende Brandung;
Aber sie müht sich umsonst, die verderblichen Wasser hinüber
Über den Gipfel zu giessen, sie sinkt ohnmächtig zu Grunde –.
Also zogen heran die Welschen den Mücken vergleichbar,
Oder den stöbernden Flocken, die uns der Winter versendet,
Zahllos; aber sie suchten umsonst, eine Lücke zu brechen.
Und es erlahmte zuletzt ihr Mut und sie wandten zum Rückzug
Ihren Fuss, wo der klappernde Frost, Hunger und Elend
Und das Schwert des Verfolgers sie aufrieb, bis sie zum Schlusse
Weichen mussten auf fremdes Gebiet, ein unrühmliches Ende."

Ich knüpfe hieran eine friedliche Stelle von mehr lieblichem und idyllischem Charakter:

„Also erschien nun endlich der Tag, wo die Hochzeit erfolgte
Golden strahlte vom Himmelsblau die Sonne hernieder
Und beschien einen glücklichen Zug. Zwei bräutliche Paare
Gingen voran. Die Männer im festlichen Rocke des Kriegers,
Mit dem eisernen Kreuz auf der Brust, die lieblichen Bräute
Schön geziert in der Tracht des Schwarzwaldes; stattlich dahinter
Schritten die Väter und Mütter einher und die Sippen der Paare,
Auch geladene Freunde, viel andere Burschen und Mädchen.
Erst ging es den Hügel herab, und über die Brücke,
Wo im dichten Versteck der überhängenden Weiden
Längst Mutwillige lauerten, die nach alter Gewohnheit
Schossen mit einem Mal in die Flut der blinkenden Wellen,
Um sich zu freuen am Schreck der zusammenfahrenden Dirnen,
So unter Schüssen langten sie an am Thore des Städtchens;
Dort stand vor den Thüren das Volk und begrüsste den Brautzug,
Rechts und links die Strasse entlang bis hin zu der Kirche.
Und sie schritten hinein in den Raum der heiligen Halle,
Orgeltöne erklangen, dazu die erhebenden Lieder,
Als durch Maien hindurch und über geworfene Blumen

Wandelten zum Altar die Vier, um ewige Treue
Zu dem innigen Bund, den angestiftet die Neigung,
Aber die Trübsal fest geschürzt und die Freude verklärt hat."

Doch scheint es, als wenn Schusters specielle dichterische Befähigung mehr dem dramatischen Gebiete zuneigte. Nicht weniger als 21 Bühnendichtungen haben sich als Manuskript in seinem Nachlass vorgefunden: historische Tragödien, moderne Lustspiele, Schauspiele und Volksstücke. Von allen diesen Arbeiten des Dichters gelangte nur das Trauerspiel in 5 Akten: „Perpetua" ein Jahr vor seinem Tode am 15. Januar 1876 im Leipziger Stadttheater zur Aufführung und zwar zu Gunsten des Fonds zur Errichtung des Leipziger Siegesdenkmals. Der Dichter selbst hatte einen von warmer patriotischer Empfindung getragenen Prolog gedichtet, welcher der Aufführung seiner Tragödie voranging.

Die Tragödie „Perpetua," welche an jenem Abend lebhaften Beifall fand, ist eine ernste und gedankenreiche, im grossen dramatischen Stil gehaltene Dichtung. Sie spielt im ersten Jahrhundert n. Chr. und führt uns einen Konflikt vor, der, so menschlich und individuell er hier durchgeführt ist, doch eine gewisse typische Bedeutung hat: den Gegensatz zwischen dem schwärmerischen Glauben und der leidenschaftlichen Liebe im Herzen einer heimlich zum Christentum bekehrten vornehmen jungen Römerin. Die Kritik hatte damals Beziehungen zwischen der Tendenz des Stückes und dem erbitterten Kulturkampf herauswittern wollen. Doch mit Unrecht. Derartige scheinbare Absichten könnte man in den tendenzlosesten Dramen nachweisen, wenn man darauf ausgeht, sie darin zu finden. Die Sprache in „Perpetua" ist pathetisch gehoben, doch ohne hohle Rhetorik. Einzelne lyrische Partieen sind von einem poetischen Hauch übergossen, der an unsere besten Dichtungen gemahnt. Ob das eine oder andere der noch im Nachlass Paul Schusters befindlichen zwanzig Bühnenstücke je das Lampenlicht des Theaters erblicken wird? Vielleicht findet sich bald ein erfahrener Dramaturg, der den Schuster'schen Nachlass auf seine Aufführungsfähigkeit hin prüft und dieses oder jenes Drama oder Lustspiel für die Bühne vorbereitet. Bei dem heute allgemein anerkannten Mangel an guten und wirksamen Theater-

dichtungen wäre hier vielleicht noch mancher wertvolle Schatz zu heben und aus seiner Verborgenheit ans Licht zu bringen.

Paul Schuster hat es weder als philosophischer Forscher noch als Dichter zur vollen Entwickelung und Entfaltung seiner reichen Begabung gebracht. Im noch nicht vollendeten 36. Lebensjahre, mitten in den umfassendsten wissenschaftlichen Plänen sank er dahin.

Druck von Schmidt & Baumann in Leipzig.




3 2044 010 407 849

